

LA NOTION DE LA LOI

DANS

SAINT THOMAS D'AQUIN

THÈSE POUR LE DOCTORAT

(Sciences Juridiques)

*Présentée et soutenue, le samedi 29 mai 1926
à 3 heures et demie*

PAR

ANDRÉ STANG

JURY D'EXAMEN :

MM. CHÉNON, *Président.*
PAUL FOURNIER, *Professeur.*
LE FUR, *Agrégé.*

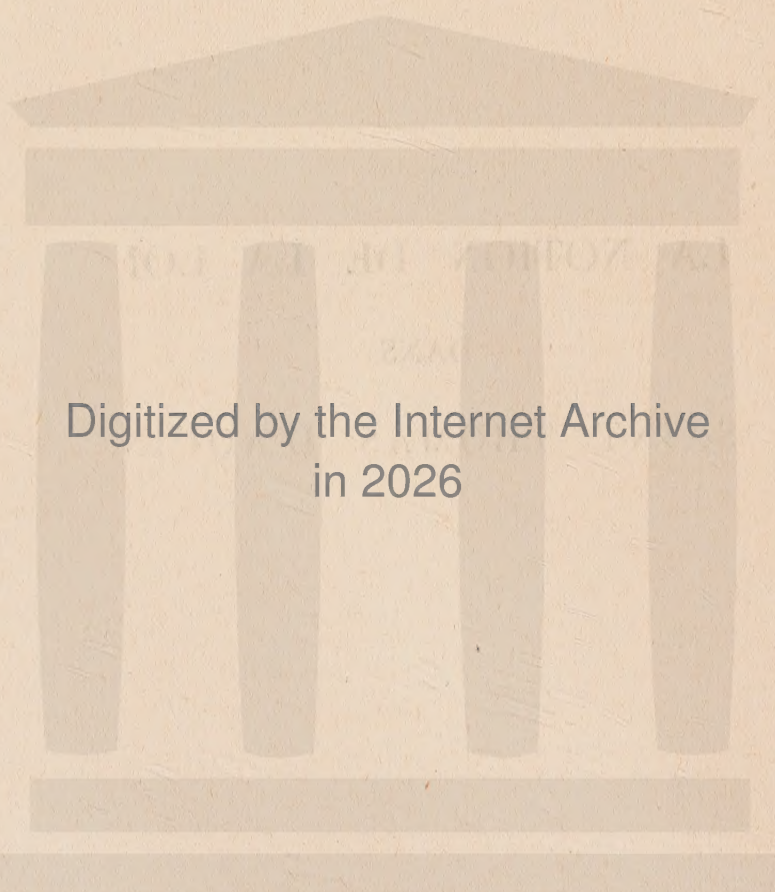
PARIS
IMPRIMERIE DU MONT-PARNASSE
47, Rue de la Gaité, 47

1926

LA NOTION DE LA LOI

DANS

SAINT THOMAS D'AQUIN



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA NOTION DE LA LOI

DANS

SAINT THOMAS D'AQUIN

THÈSE POUR LE DOCTORAT

(Sciences Juridiques)

*Présentée et soutenue, le samedi 29 mai 1926
à 3 heures et demie*

PAR

ANDRÉ STANG

JURY D'EXAMEN :

MM. CHÉNON, *Président.*

PAUL FOURNIER, *Professeur.*

LE FUR, *Agrégé.*

PARIS

IMPRIMERIE DU MONT-PARNASSE

47, Rue de la Gaité, 47

1926

La Faculté n'entend donner aucune approbation
ni improbation aux opinions émises dans les thèses;
ces opinions doivent être considérées comme pro-
pres à leurs auteurs.



INTRODUCTION

Depuis un certain nombre d'années déjà, un retour de plus en plus marqué vers l'étude des doctrines thomistes se fait sentir. Las d'être ballotés par les théories contradictoires des différents philosophes qui se succèdent, les esprits manifestent, d'une façon toujours croissante, leur besoin et leur désir d'un retour à la vérité. Dans ce mouvement, l'Eglise a d'ailleurs exercé une influence considérable ; les éloges exceptionnels que les Souverains Pontifes ont décernés à saint Thomas d'Aquin dans le cours des siècles, leurs invitations pressantes à revenir aux doctrines du saint docteur, ont certainement contribué, pour une part très grande, à l'éclosion des études thomistes actuelles. Et ce mouvement devait avoir son aboutissement dans le nouveau Code de droit canonique, où l'Eglise ordonne, par un texte de loi formel, que « tous ses professeurs », qu'il s'agisse du clergé séculier ou du clergé régulier, « exposent de tout point les matières de leurs cours

et s'appliquent à la formation de leurs élèves selon la méthode, la doctrine, et les principes du docteur angélique, et s'y tiennent saintement » (canon 1366 § 2).

Dès lors, il nous a semblé intéressant d'exposer la théorie de la loi dans saint Thomas. Ce sujet est à l'ordre du jour. N'a-t-on pas vu, en effet, il y a quelques mois à peine, une enquête s'ouvrir dans les « *Etudes* » sur « la valeur des lois humaines », enquête à laquelle ont répondu des sommités du monde juridique et des théologiens ?

Qu'est-ce que la loi ? quelle est sa raison d'être ? quelle place occupe-t-elle dans le gouvernement du monde ? la loi humaine existe-t-elle seule, ou bien y a-t-il aussi une loi éternelle, une loi naturelle, une loi positive divine, et si oui, quelle est sa position par rapport à elles ? a-t-elle la force d'obliger en conscience par cela seul qu'elle est promulguée par une autorité publique ou bien doit-elle répondre en outre à certaines conditions qui, si elles venaient à manquer, permettraient de ne pas l'observer ? Suivant les solutions adoptées sur ces différents points, et aussi sur les autres, relatifs à la loi, découleront dans la pratique, on le comprend aisément, des conséquences très différentes.

Il est donc de la plus haute importance de connaître exactement la véritable doctrine sur ce sujet, surtout si l'on songe que la loi ne s'applique pas à un seul individu, mais à l'ensemble des sujets qui forment l'Etat. Dans un pareil domaine, « le juris-

consulte n'a d'ailleurs rien à perdre, soyons-en sûrs, pour la considération due à ses travaux, en demandant ces inspirations au théologien, en se bornant à constater les principes que ce dernier lui fournit, et en en déduisant ensuite les résultats pratiques « *theologia imperat omnibus aliis scientiis tanquam principalis* » (1).

Or, cette vérité, saint Thomas l'expose dans ses principes, à différents endroits de ses ouvrages, mais surtout d'une manière très complète, dans son chef-d'œuvre : la *Somme théologique*, au « traité des lois ». C'est elle dont nous voudrions présenter un simple exposé, suivant pas à pas, pour ainsi dire, le docteur angélique, afin de donner une idée aussi exacte que possible de sa pensée dans toute sa rigueur logique et dans sa concision. Pour cette raison, et aussi parce qu'à la réflexion il ne nous a pas semblé qu'on pût trouver un plan meilleur que celui de saint Thomas, nous suivrons l'ordre même qu'il a adopté.

Aussi, après avoir montré quelle place occupe la loi dans la doctrine de saint Thomas et en même temps sa raison d'être, on étudiera la loi considérée en elle-même, en général, pour en montrer les caractères essentiels et les effets généraux. Puis on l'envisagera en particulier, dans ses espèces. La pre-

(1) BRESSOLES. *Etude sur le traité des Lois de Saint-Thomas d'Aquin*, dans *Rec. Acad. Législ. Toulouse*, 1853, II, p. 212.

mière sera la loi éternelle à qui tout est soumis et dont toute loi dérive, puis viendra la loi naturelle qui n'en est que la participation dans l'homme. De cette loi naturelle dans laquelle il puise les principes, l'homme tire ces conséquences particulières que sont les lois humaines, on dirait aujourd'hui le droit positif. Mais comme la fin de l'homme est la béatitude éternelle, donnée par Dieu comme récompense d'une vie vertueuse, et que toutes ces lois ne suffisent pas à l'y conduire, on aura à signaler l'existence d'une loi positive divine, qui donnera à l'homme toutes les lumières nécessaires pour parvenir à sa destinée. Après quoi, dans un dernier chapitre, on indiquera sommairement comment cette doctrine si satisfaisante a été partagée par les meilleurs représentants de la Scolastique.

PREMIER CHAPITRE

PLACE DE LA LOI DANS LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS. SA RAISON D'ÊTRE (1).

L'homme a une ressemblance spéciale avec Dieu dans ses actions, et cette ressemblance consiste en ce que, comme Dieu dispose de tout l'univers, qui dépend de Lui, à son gré et en toute liberté, de même l'homme dispose à son gré et en toute liberté de ce qui dépend de lui.

Or, quand il agit comme homme et non comme une machine ou par impulsion et réaction purement physique ou instinctive, l'homme se propose toujours une fin en chacune de ses actions. Il est même le seul, dans le monde matériel, à se proposer ainsi une fin. Ce n'est pas à dire que tous les autres êtres, dans le monde matériel, agissent sans aucun but. Au contraire, tous agissent toujours pour un but très déterminé ; mais ils ne se le proposent point eux-mêmes ; c'est Dieu qui le leur a fixé, car tous les êtres agissent en vue d'une fin qui leur a été marquée par Dieu. L'homme du reste ne fait pas excep-

(1) Pour ce chapitre, résumant la doctrine de saint Thomas sur la fin dernière de l'homme, nous nous sommes servis, en le citant souvent textuellement, de l'ouvrage du R. P. PÈGUES O. P. *La Somme théologique en forme de catéchisme*, Paris, Téqui, 1920, auquel nous renvoyons une fois pour toutes, pp. 93-139.

tion, et à lui aussi, Dieu a marqué la fin pour laquelle il agit. Mais il y a entre lui, quand il agit, et les autres êtres du monde matériel cette différence, que l'homme peut se fixer à lui-même, sous l'action supérieure de Dieu et en dépendance de cette action, le but pour lequel il agit, tandis que les autres êtres du monde matériel ne font qu'exécuter aveuglément, par leur nature ou leur instinct, ce que Dieu a marqué comme fin de leur action. Et cette différence entre l'homme et les autres êtres du monde matériel vient de ce que l'homme a la raison et que les autres ne l'ont pas.

Donc, dans ses actions, l'homme a toujours en vue un but suprême ou une fin dernière qu'il se propose ; car sans cela il ne pourrait rien vouloir. Et dans ses actions, tout est ordonné à ce but suprême ou cette fin dernière, sinon toujours d'une façon consciente et explicite, du moins implicitement et par une sorte d'instinct naturel dans l'ordre de la raison. Cette fin suprême, que l'homme se propose toujours et à laquelle tout est ordonné, c'est le bonheur, et saint Thomas ne craint pas d'affirmer qu'il est absolument impossible de trouver un homme qui veuille être malheureux.

Mais ce bonheur quel est-il ? Question capitale ! car pouvant le chercher en des biens multiples et divers, l'homme peut se tromper sur son bien véritable, et s'il se trompe, au lieu de trouver le bonheur au terme de ses actions, il n'aura plus pour lui que le malheur.

Quel est donc l'objet du bonheur de l'homme ? C'est un bien qui est au-dessus de lui et en qui seul il peut trouver sa perfection. Par conséquent, ce ne sont point les richesses, car elles sont au-dessous de l'homme et ne suffisent point à assurer son bien total et sa perfection. Ce ne sont point les honneurs, parce que de deux choses l'une, ou ils sont vrais, ou ils sont faux. S'ils sont vrais, ils ne donnent pas la perfection, mais au contraire la supposent ; et s'ils sont faux, ils ne sont rien. Ce ne sont pas non plus la gloire ou la renommée qui n'ont de valeur que si on les mérite, et de plus sont une chose très fragile et très vaine parmi les hommes. Ce ne sera pas davantage le pouvoir, parce qu'il est ordonné pour le bien des autres et qu'il est à la merci de leurs caprices et de leurs révoltes. Enfin ce ne sera ni la santé ou la beauté du corps, biens trop fragiles et d'ailleurs perfection seulement de l'extérieur de l'homme et non de son âme, ni les plaisirs où le corps peut avoir part, attendu que ces plaisirs sont très peu de chose, comparés aux plaisirs supérieurs de l'esprit qui sont le propre de l'âme. Le bonheur de l'homme ne peut consister que dans ce qui est le bien de l'âme, et ce bien de l'âme ne peut être autre que Dieu, Bien Suprême, Souverain, Infini.

Ainsi donc l'homme agit librement, en ce qui le concerne. Dans toutes ses actions, il se propose une fin dernière qui est le bonheur, et l'objet de ce bonheur est Dieu Lui-même.

Mais comment arrivera-t-il à posséder Dieu, son

Bien Suprême et à en jouir ? Par un acte de son intelligence, mue à cette fin par sa volonté, atteignant Dieu selon qu'Il est en Lui-même, et non pas seulement tel qu'Il peut être atteint à l'aide des créatures, quelles qu'elles soient. Cet acte, c'est la vision de Dieu, dans laquelle consiste le bonheur parfait de l'homme, et qui, lorsque l'homme la possédera dans toute sa perfection, entraînera avec elle tout ce qui peut être une perfection pour l'homme dans son âme, dans son corps, et dans tout ce qui sera autour de lui.

Cette vision de Dieu, bonheur parfait, l'homme ne peut l'avoir sur cette terre, car les conditions et les misères de la vie présente, sont incompatibles avec une telle plénitude de félicité. Il ne l'obtiendra qu'en la recevant de Dieu même. Toutefois, Dieu ne la lui donnera pas sans qu'il s'y prépare sur cette terre d'épreuve et la mérite par ses actes de vertu, c'est-à-dire par les actes que l'homme fait par sa volonté en conformité de la volonté divine sous l'action de la grâce. Et toutes les vertus, théologiques et cardinales, seront nécessaires pour que l'homme ait une vie droite, de telle sorte que s'il manque de l'une d'elles, on ne pourrait le dire vertueux, parce que ce qui peut lui rester des autres vertus n'a jamais en lui le caractère de vertu parfaite.

Cependant, il ne suffit pas à l'homme, pour que sa vie soit ce qu'elle doit être en vue du ciel à conquérir, de posséder toutes les vertus ; il faut encore qu'il ait les dons du Saint-Esprit. Ces dons sont des

dispositions habituelles qui existent dans l'homme par l'action de l'Esprit-Saint et qui le rendent souple et docile à toutes les inspirations et à tous les mouvements intérieurs de l'Esprit-Saint mouvant l'homme en vue de la possession de Dieu dans le ciel. Et ils sont nécessaires parce que l'homme étant appelé à vivre en enfant de Dieu, ne peut arriver à la perfection de cette vie que si Dieu Lui-même, par son action propre, à laquelle les dons disposent, vient achever ce que l'action de l'homme, due à la mise en œuvre des vertus, ne peut qu'ébaucher.

Mais lorsque l'homme est ainsi revêtu des vertus et des dons, il a tout ce qu'il faut en ce qui le concerne, pour vivre d'une vie parfaite, en vue du ciel à conquérir. On peut même dire qu'il a déjà en quelque sorte cette vie du ciel commencée ici sur la terre; et c'est en ce sens qu'on parle de béatitudes, sur cette terre, et de fruits du Saint-Esprit. Par les béatitudes, on entend les actes des vertus et des dons, énumérés par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Evangile, et qui, par leur présence dans l'âme, ou par les mérites qu'ils y ont laissés, forment pour nous comme le gage de la future béatitude promise à chacun d'eux. Et par les fruits du Saint-Esprit on désigne des actes bons, de nature à causer du plaisir à l'homme vertueux, alors qu'il agit, dans l'ordre surnaturel, sous l'influence de l'Esprit-Saint.

Telle est donc la fin dernière de l'homme, la vision de Dieu, et les moyens de la conquérir. On conçoit, dès lors, facilement, qu'il ne peut rien y avoir de

meilleur pour l'homme, sur cette terre, que de vivre ainsi de la vie des vertus et des dons s'épanouissant dans les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit.

Malheureusement, il y a une autre vie, opposée à celle-ci, dont l'homme peut vivre également, et en fait dont il vit souvent sur cette terre, c'est la vie du péché. Le péché est un acte ou une omission volontaire contraire au bien de Dieu, au bien du prochain, ou au bien de l'homme lui-même ; c'est par conséquent une chose mauvaise. L'homme commet le péché, parce qu'il flatte ses sens, son ambition ou son orgueil. Et cette inclination de l'homme à rechercher, d'une façon indue, les biens sensibles et temporels s'appelle la concupiscence ou la convoitise.

Elle n'existait pas dans l'homme tel qu'il fut créé par Dieu ; elle est une suite du péché originel, qui affecte la nature humaine en chacun de nous.

Or ce péché originel comporte la privation de tous les dons surnaturels ou gratuits, que Dieu avait mis dans notre nature, en la personne du premier homme, notre père commun. Ces dons étaient : d'abord, la grâce sanctifiante avec les vertus surnaturelles infuses et les dons du Saint-Esprit ensuite le privilège de l'intégrité qui était attaché à ces dons surnaturels, en vertu duquel les sens étaient parfaitement soumis à la raison, et le corps à l'âme.

Il faut ajouter que le péché originel, en plus de cette privation des dons surnaturels ou gratuits, entraîne d'autres conséquences, non seulement par

rapport au corps, comme la mort et les misères corporelles, mais aussi par rapport à l'âme. Ce sont : l'ignorance, état de l'intelligence ou de la raison qui fait qu'elle se trouve destituée de l'ordre connaturel qu'elle avait au vrai dans l'état d'intégrité ; — la malice, état de la volonté qui fait qu'elle se trouve destituée de l'ordre connaturel qu'elle avait au bien dans l'état d'intégrité ; — l'infirmité, état de la partie affective sensible qui fait qu'elle se trouve destituée de l'ordre connaturel à tout ce qui est ardu ou difficile, qu'elle avait dans l'état d'intégrité ; — la concupiscence, état de la partie affective sensible, qui fait qu'elle se trouve destituée de l'ordre connaturel au plaisir sensible modéré par la raison, qu'elle avait dans l'état d'intégrité.

Enfin si l'on ajoute que ces blessures de la nature sont aggravées par les péchés personnels des parents et des individus, on comprendra sans peine que si, malgré tout, l'homme demeure libre de ses actes moraux et n'est jamais forcé de pécher, des secours extérieurs lui sont cependant nécessaires pour qu'il puisse vivre de la vie des vertus et éviter la vie contraire des péchés. Ces secours extérieurs sont la loi qui le dirige et la grâce qui l'aide dans sa marche.

Telle est dans son ensemble la doctrine de saint Thomas sur la destinée de l'homme. Très importante est la place qu'y occupe la loi, puisque sa raison d'être n'est autre que de conduire l'homme

à sa fin dernière, en lui montrant ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Tous les développements que le saint docteur accordera à la loi, sur ses effets généraux, ses différentes espèces, ses préceptes, les qualités de la loi humaine, son changement, sa force obligatoire, etc. découleront de cette idée, en seront comme l'application. Il importait donc souverainement de la bien dégager au seuil de cet exposé. Il faut maintenant aborder l'étude de la loi en elle-même.

DEUXIEME CHAPITRE

LA LOI EN GÉNÉRAL.

§ 1^{er}. — *Définition.*

La première question qui se pose est celle de savoir ce que c'est que la loi. Saint Thomas répond (1) : « la loi est une prescription de la raison, se rapportant au bien général, faite par celui qui gouverne la communauté et promulguée », *quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*. Dans cette définition sont compris les caractères essentiels de la loi.

§ 2. — *Caractères de la loi.*

I. — LA LOI EST UNE PRESCRIPTION DE LA RAISON (2). — « La raison est le premier principe des actes humains, puisque l'homme ne peut agir comme être intelligent que sous la conduite de la raison. Or, où se trouve le premier principe, là se rencontre la règle ; car, dans chaque catégorie d'êtres, la règle s'emprunte au premier principe. Donc la règle des actes humains se trouve dans la raison. Mais, d'une

(1) I^a II^æ, q. 90, art. 4.

(2) I^a II^æ, q. 90, art. 1.

autre part, la règle des actes humains n'est autre chose que la loi. Donc la loi se trouve dans la raison ; donc elle doit en sortir. Ainsi le premier caractère essentiel de la loi, c'est d'être une prescription, un précepte, une ordonnance de la raison » (1).

Pour comprendre toute l'importance de ce principe, il faut avoir présent à l'esprit le mot du jurisconsulte Ulpien : « Tout ce qui plaît au prince a force de loi », *quod placuit principi, legis habet vigorem*. Si la loi n'appartenait pas à la raison, mais à la volonté, comme on pourrait le croire, puisque d'une part elle porte à bien agir ceux qui lui sont soumis, et que, d'autre part, c'est la volonté qui porte à l'acte, il en résulterait que cette formule serait pleinement vraie. Mais le saint docteur, en démontrant que la loi appartient à la raison, apporte du même coup un frein à tout ce que cette maxime pourrait avoir d'abusif. Sans doute la raison reçoit de la volonté la force qui meut à l'acte, car lorsque la volonté veut la fin, la raison commande les moyens pour y parvenir. Mais pour que la volonté devienne loi par ce précepte, il est indispensable qu'elle soit fondée sur la raison, et c'est dans ce sens qu'on doit entendre la parole : « la volonté du prince a force de loi. » Cette volonté est-elle conforme à la raison, la formule est vraie.

(1) LACHAT, *Somme théologique de saint Thomas*, Paris, Vivès, 1857, t. VI, p. 295, note 1.

Est-elle contraire ? alors elle n'est pas une loi, puisqu'il est essentiel à la loi d'appartenir à la raison et que, par définition, elle ne lui appartient pas. Elle est une corruption de la loi, un acte d'odieuse tyrannie (quel que soit du reste le régime qui l'ait édictée, car par *prince* saint Thomas entend l'autorité qui fait la loi par opposition au *sujet* qui est soumis à cette loi). On verra plus loin si de telles lois obligent, et si l'obéissance leur est due, ou si, au contraire, ce n'est pas un droit, et parfois un devoir, de leur résister.

II. — LA LOI A POUR FIN LE BIEN COMMUN (1). — On sait, par le premier chapitre, que la fin dernière des actes humains, ce pourquoi l'homme agit toujours, est le bonheur. Or, la loi, étant la règle et la mesure des actes humains, doit par conséquent avoir en vue le bonheur. Mais l'homme n'est pas seul, ici-bas ; il vit en société, il fait partie d'un Etat, communauté parfaite, au dire d'Aristote (2). Puisque la partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait au parfait, et puisque l'homme est partie de la communauté parfaite, il faut nécessairement que la loi se rapporte au bonheur commun. C'était, du reste, déjà, la pensée d'Aristote, qui, après avoir défini la loi, disait en parlant du bonheur et de la société politique : « les lois justes procurent et conservent le bonheur des individus

(1) I^a II^æ, q. 90, art. 2.

(2) ARISTOTE, *Politique* I. chap. I, n° 1.

dans la société politique » (1). Donc, « au-dessus de l'intérêt particulier, de chaque citoyen, il y a la prospérité, la gloire, l'indépendance, le bonheur de la patrie, c'est-à-dire cette grande chose qui s'appelle le bien public. Le bien public doit être la constante préoccupation du chef de l'Etat et le mobile unique de son gouvernement » (2).

Ce principe que la loi a pour fin le bien général revient constamment sous la plume de saint Thomas, et on en trouvera souvent des corollaires, notamment en étudiant l'abrogation de la loi, les dispenses, la coutume et son autorité, etc.

Ce caractère essentiel à la loi d'être ordonné pour le bien général, est ce qui la différencie du précepte. Les deux sont une prescription de la raison, émanant de l'autorité compétente et promulguée. Mais tandis que la loi se propose le bien commun comme but direct, le précepte poursuit directement le bien particulier, parce qu'il applique la loi aux choses qu'elle règle (3). Comment, alors, le précepte pourra-t-il être loi, puisque celle-ci poursuit le bien général ? Tout simplement par ce fait que les choses particulières peuvent se rapporter au bien commun. A vrai dire, ce ne sera pas par une communauté de genre ou d'espèce, mais par la communauté de cette fin qui forme le

(1) ARISTOTE, *Ethic.*, V. Chap. I, n° 13.

(2) MAUMUS, *Les doctrines politiques de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1893, p. 313.

(3) I^a II^æ, q. 90, art. 2, ad 1.

bien général (1). Car « le bien particulier concourt au bien général : il importe infiniment à la société que le pouvoir garantisse les droits de tous, par exemple que la jeunesse soit instruite, l'indigence soulagée, le travail protégé. On voit donc que les ordonnances, les règlements particuliers se rapportent au bien général » (2).

III. — LA LOI ÉMANE DE CELUI QUI GOUVERNE LA COMMUNAUTÉ. — « La loi doit être conforme à la raison : tel est son premier caractère... Mais de quelle raison saint Thomas veut-il parler ? Serait-ce de la raison individuelle ? *Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis* ? Tout homme peut-il s'ériger en législateur ? (3) » Non, « *condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quæ totius multitudinis curam habet* » (4). En effet, on vient de voir que la loi, avant tout, a pour but le bien commun. Or dans la société, ce n'est pas tel ou tel individu qui a la charge de réaliser le bien commun, mais c'est le peuple ou celui qui le gouverne, selon la forme de régime. Donc le droit de faire des lois appartient soit au peuple, comme dans la démocratie, soit aux personnages publics qui ont la charge de la communauté, à l'aristocratie ou au roi.

(1) I^a II^a, q. 90, art. 2, ad 2.

(2) LACHAT, *Somme théologique de saint Thomas*, Paris, Vivès, 1857, t. VI, p. 290 note I.

(3) DEVILLE, *Le droit canon et le droit naturel*, Lyon, 1880, p. 16.

(4) I^a II^a, q. 90, art. 3.

Au surplus, on fera observer qu'une personne privée ne peut conduire efficacement à la vertu, parce qu'elle n'a pas la force coactive, le pouvoir de contraindre, de punir. Elle peut bien donner des conseils, mais si on ne les suit pas, elle est sans ressources. La loi donc, pour conduire efficacement les hommes à la pratique du bien, doit avoir cette force coactive, Aristote le remarquait déjà (1). Mais cette force coactive, c'est la multitude qui l'a, ou bien la personne publique à qui il appartient d'infliger des peines. Eux seuls, en conséquence, pourront faire des lois (2).

Aussi saint Thomas dira-t-il (3) : « *Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.* » L'acte principal du roi est de faire des lois, et si d'autres ont ce pouvoir, ils ne l'ont que dans la mesure où ils participent à l'autorité royale.

IV. — LA LOI DOIT ÊTRE PROMULGUÉE (4). — Enfin le quatrième caractère de la loi est la promulgation. En effet, la loi est imposée comme règle à ceux dont elle doit diriger les actes. D'un autre côté, c'est par la promulgation, qui en donne connaissance, qu'elle est imposée. Il s'ensuit donc que la loi, pour remplir

(1) ARISTOTE, *Ethic.*, X. Chap. X, n° 12.

(2) I^a II^æ, q. 90, art. 3, ad 2.

(3) II^a II^æ, q. 50, art. 1, ad 3.

(4) I^a II^æ, q. 90, art. 4.

sa fonction propre qui est d'obliger, doit nécessairement avoir été promulguée.

Du reste, il n'est pas nécessaire que la promulgation soit faite par celui qui établit la loi. Une autre personne peut en être chargée. Ainsi, Dieu a institué la loi de sa propre autorité, mais il l'a promulguée par les anges « *...solius principis est sua auctoritate legem instituere, sed quandoque legem institutam per alios promulgat. Et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit* » (1). Ce qui importe, c'est que la loi soit promulguée.

Il en résulte que ceux qui n'ont pas été témoins de la promulgation ne sont tenus de l'observer que dans la mesure où ils la connaissent ou peuvent la connaître par l'intermédiaire des autres (2). Mais, par ailleurs, la promulgation faite dans le temps présent s'étend à l'avenir, à cause de la force, de la permanence de l'écriture qui, en quelque sorte, est une promulgation incessante (3).

Tels sont donc les caractères de la loi, de toute loi même, doit-on dire, car saint Thomas en compte plusieurs. Il y a une loi éternelle, une loi naturelle, une loi positive humaine et une loi positive divine.

(1) I^a II^æ, q. 98, art. 3, ad 3.

(2) I^a II^æ, q. 90, art. 4, ad 2.

(3) I^a II^æ, q. 90, art. 4, ad 3.

§ 3. — *Division des lois.*

I. — LOI ÉTERNELLE (1). — Saint Thomas a établi en son lieu (2) que le monde est sous la direction de la Providence suprême. Ceci posé, il raisonne de la manière suivante : la loi est une prescription de la raison pratique promulguée par le chef qui gouverne une communauté parfaite. Or, il est manifeste, puisque le monde est soumis à la Providence suprême, que la communauté universelle est gouvernée par la raison divine. Et cette raison directrice des choses, existant en Dieu comme dans le chef de l'univers, est une véritable loi. Mais comme la raison divine ne conçoit rien dans le temps, qu'au contraire toutes ses conceptions sont éternelles, il en résulte que la loi conçue par la raison divine est éternelle aussi. Il reste à prouver que les conceptions de la raison divine sont éternelles. Saint Thomas le fait en invoquant un texte du livre des Proverbes, où la Sagesse ou Raison divine dit d'Elle-même (3) : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été fondée dès l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre », etc. « *Do-*

(1) I^a II^æ, q. 91, art. 1.

(2) I^a pars, q. 22, art. 1 et 2. Ceci donne l'occasion de remarquer une fois de plus la parfaite harmonie qu'il y a dans toute la doctrine du Docteur angélique. Les vérités prouvées à un endroit deviennent principes ailleurs, si bien que l'ensemble donne au plus haut point l'impression d'une unité et d'une solidité inébranlables.

(3) *Proverbes*, VIII, 22 et suiv.

minus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab æterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. »

Mais il faut se garder d'une confusion. « La loi éternelle diffère des idées et de la providence divines. Les idées divines sont les exemplaires d'après lesquels Dieu a créé les êtres; la loi éternelle est l'ordre par lequel il les gouverne nécessairement dans le monde physique, moralement dans le monde spirituel. Ensuite la providence regarde le bien particulier, et ne crée point d'obligation morale; mais la loi éternelle oblige la conscience, et concerne le bien général. Les idées divines sont comme les termes dans le Verbe suprême, la loi éternelle forme les propositions universelles et la providence constitue les conclusions. » (1)

II. — LA LOI NATURELLE (2). — Cette loi éternelle sera connue des hommes au moyen de la loi naturelle qui en est purement et simplement la participation (3). En effet, la loi, étant une règle et une mesure, peut être dans un sujet de deux manières. Elle peut y être tout d'abord comme dans celui qui règle et qui mesure; elle peut y être ensuite comme dans celui qui est réglé et mesuré parce qu'on est réglé et mesuré pour autant que l'on prend part à la

(1) LACHAT, *Somme théologique de saint Thomas*, Paris Vivès, 1857, t. VI, pp. 298-299, note 1.

(2) I^a II^m, q. 91, art. 2.

(3) I^a II^m, q. 91, art. 2, ad 1.

règle ou à la mesure. En conséquence, puisque toutes les choses soumises à la providence divine sont, comme on l'a vu, réglées et mesurées par la loi éternelle, il est évident que tous les êtres participent en quelque manière à cette loi éternelle, en ce sens que c'est par son impression en eux qu'ils sont inclinés vers les actes et les fins qui leur sont propres. Mais parmi toutes les autres créatures, l'homme, créature raisonnable, est soumis d'une manière plus excellente à la divine Providence, en tant qu'il en devient participant et l'exerce envers lui-même et aussi envers les autres êtres. Il y a donc en lui une participation de la loi éternelle qui lui donne une inclination naturelle vers l'acte et la fin convenable. Et c'est cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable qu'on appelle loi naturelle.

A proprement parler, vis-à-vis de la créature raisonnable seule, on peut parler de loi naturelle. Toutes les créatures participent bien à la raison éternelle, mais chacune selon son mode. Parmi elles, seule la créature raisonnable en participe intellectuellement, rationnellement. C'est pourquoi, en parlant d'elle seule on peut dire que la participation de la loi éternelle en elle est loi, puisque la loi appartient à la raison (1). Si donc, en parlant des créatures irraisonnables, on emploie aussi le mot loi, c'est uniquement par similitude, par analogie,

(1) I^a II^æ, q. 90, art. 1. Voir plus haut, § 2.

car, pour elles, la participation à la loi éternelle ne se fait point rationnellement (1), et, n'appartenant pas à la raison, elle n'est pas une loi, au sens strict de ce mot.

III. — LA LOI HUMAINE (2). — La première direction de nos actes vers leur fin nous est donnée par la loi naturelle, car toute opération de la raison et de la volonté dérive en nous de ce qui est selon la nature : ainsi tout raisonnement dérive des principes connus naturellement, et tout appétit pour les moyens vient de l'appétit naturel à la fin dernière (3).

Par ailleurs, on sait que la loi est une prescription de la raison pratique (4). Or la raison pratique et la raison spéculative suivent toutes les deux le même procédé : l'une et l'autre vont de certains principes à certaines conséquences. La raison spéculative, des principes indémontrables connus naturellement, tire les conclusions des diverses sciences, conclusions que nous ne connaissons pas naturellement mais qui sont le fruit du travail de l'esprit. Il en est de même pour la raison pratique. Partant des préceptes de la loi naturelle, comme de principes communs et indémontrables, il est nécessaire que la raison humaine tire des conclusions s'appliquant aux cas particuliers. Ce sont ces dispositions

(1) I^a II^æ, q. 91, art. 2, ad 3.

(2) I^a II^æ, q. 91, art. 3.

(3) I^a II^æ, q. 91, art. 2, ad 2.

(4) I^a II^æ, q. 90, art. 1, ad 2.

particulières, trouvées par la raison humaine, qu'on appelle lois humaines, à condition toutefois qu'elles réunissent les caractères généraux que doit avoir toute loi et qu'on a vus (1). Cicéron professait déjà les mêmes idées, lui qui écrivait (2) : « la nature a donné le commencement du droit, puis certains usages ont été changés en coutume à cause de l'utilité qu'ils présentaient, enfin ce qui avait été fourni par la nature et approuvé par la coutume fut sanctionné par la crainte et le respect des lois. »

IV. — LA LOI DIVINE (3). — Enfin, après la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, on trouve aussi la loi divine, nécessaire pour conduire l'homme à sa fin surnaturelle qui est l'éternelle béatitude. Son existence est suffisamment prouvée par l'existence même de la Sainte Ecriture, Ancien et Nouveau Testament, qu'on appelle aussi loi ancienne et loi nouvelle. Il n'y a rien de plus à en dire, quant à présent. On la retrouvera plus loin, lorsqu'on étudiera chaque loi en particulier.

§ 4. — *Effets de la loi.*

On en aura terminé avec l'exposé de la loi en général quand on aura vu ses effets. D'une part, la loi a pour effet de rendre les hommes bons, et, d'autre part, ses fonctions sont de commander, de défendre, de permettre et de punir.

(1) Voir § 2 de ce chapitre.

(2) *De Invent. Rhetor.*, L. II, c. LIII.

(3) I^a II^æ, q. 91, art. 4.

I. — LA LOI A POUR EFFET DE RENDRE LES HOMMES BONS (1). — Il faut se rappeler en effet que la loi n'est rien d'autre qu'une prescription de la raison par laquelle le chef de la communauté gouverne ses sujets. Or la vertu des sujets, en tant que sujets, est d'être soumis au prince qui les gouverne. Aristote le pensait déjà (2). Mais chaque loi tend à conquérir au prince l'obéissance de ses sujets. Elle a donc pour but de donner aux sujets la vertu qui leur est propre ; mais comme la vertu rend bon celui qui la possède, il s'ensuit que la loi rend les hommes bons, *sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur.*

Pourtant, il ne faudrait pas exagérer l'étendue de cette affirmation, car les faits se chargeraient bien vite de donner un cruel démenti. C'est ce qu'a parfaitement compris le saint docteur. Si la loi rend les hommes bons, c'est, soit absolument, soit d'une manière relative. La loi éternelle, sa participation dans l'homme qui n'est autre que la loi naturelle, et la loi divine, rendent l'homme bon de la première manière, c'est-à-dire d'une manière absolue, parce que, lui prescrivant la vertu et lui défendant le péché, elles le mettent à même de parvenir à sa fin dernière, la béatitude éternelle. Quant à la loi humaine, il faut distinguer. Si le législateur recherche vraiment le bien commun, réglé selon la justice

(1) I^a II^æ, q. 92, art. 1.

(2) ARISTOTE, *Politique*, I, cap. V, n° 8, 9.

divine, alors la loi rend l'homme bon absolument. D'une part, en effet, elle lui donnera la vertu propre au sujet, qui est d'obéir à celui qui le gouverne. Et, d'autre part, étant conforme au bien commun, au vrai, tel qu'il est voulu par Dieu, elle permet à l'homme d'acquérir les autres vertus, en un mot d'être ce que Dieu veut qu'il soit sur la terre pour mériter la récompense suprême. Mais si, au contraire, le législateur recherche non pas le bien commun, mais ce qui lui est utile ou agréable, ou encore ce qui répugne à la justice divine, la loi ne rend pas les hommes bons, d'une manière absolue, puisqu'elle ne les met pas à même de remplir les vertus et de parvenir à leur fin dernière, mais seulement d'une manière relative. Car dans les choses mauvaises en elles-mêmes, on peut cependant trouver du bien. Ainsi on appellera *bon voleur* celui qui emploie les meilleurs moyens pour arriver à sa fin. C'est pourquoi cette loi, qui, à vrai dire, est plutôt une corruption de loi, une tyrannie, mais qui conserve encore de la loi ce caractère d'être une prescription du prince, par cela même tend à rendre les sujets obéissants, c'est-à-dire à leur procurer leur vertu propre, donc à les rendre bons, puisque la vertu rend bon celui qui la possède. Seulement, dans ce cas, cette bonté sera toute relative, *scilicet in ordine ad tale regimen* (1).

(1) 1^a II^æ, q. 92, art. 1, et aussi dans cet article, ad 4.

Il faut remarquer (1), du reste, que l'homme n'obéit pas toujours à la loi par vertu. Il le fait parfois parce que sa raison le lui commande, mais on sait que la raison est un des principes de la vertu ; parfois aussi par crainte de la peine. Mais lorsque l'homme contracte l'habitude d'éviter le mal et de faire le bien, par peur de la peine, il finit par le faire de son plein gré, avec plaisir. Et ainsi, la loi, même quand elle punit, aboutit à rendre les hommes bons (2).

Quels sont donc les moyens que la loi emploie pour arriver à sa fin ? Ceci nous amène à parler de ses fonctions.

II. — LA LOI A POUR FONCTION DE COMMANDER, DE DÉFENDRE, DE PERMETTRE ET DE PUNIR (3). — En effet, la loi règle ou dirige les actes humains. Or ces actes sont de trois sortes. Les uns sont bons, ce sont les actes vertueux ; ceux-ci la loi les commande. D'autres sont mauvais, ce sont les actes vicieux ; la loi les défend. Les troisièmes sont indifférents, ou du moins appelés tels parce qu'ils ne sont bons ou mauvais que dans une faible mesure. Aussi la loi les permet-elle. Enfin, comme certains hommes sont surtout sensibles aux châtimens, et que pour assurer l'observation de ses prescriptions la loi

(1) I^a II^æ, q. 92, art. 1, ad 2.

(2) I^a II^æ, q. 92, art. 2, ad 4.

(3) I^a II^æ, q. 92, art. 2.

est ainsi obligée d'édicter des peines, on voit par là que sa dernière fonction est bien de punir.

Ces quatre fonctions sont du reste les seules qu'il convient de lui assigner en propre, et on ne rangera avec elles ni le conseil, ni la récompense.

Sans doute, l'effet de la loi est de conduire les sujets au bien ; sans doute aussi, le conseil se rapporte à un bien plus élevé que celui du précepte, car, tandis que « le précepte a pour fin d'assurer la conservation de la société en commandant à tous les choses nécessaires, le conseil tend à produire la perfection d'un petit nombre en leur montrant la route des sublimes vertus (1) ». Cependant, on ne comptera pas le conseil parmi les fonctions de la loi tout simplement parce qu'il ne lui appartient pas en propre. Toute personne privée, qui pourtant ne peut établir des lois, a le pouvoir de donner un conseil. Ainsi saint Paul écrivant aux Corinthiens, et leur donnant un conseil, s'exprime de la manière suivante : « c'est moi qui le dis, non le Seigneur (2). »

C'est pour la même raison qu'on ne met pas davantage la récompense au nombre des fonctions de la loi. Il est très vrai que si l'homme est incité au bien par la crainte des châtimens, il l'est aussi par l'espoir de la récompense. Mais il ne s'ensuit

(1) LACHAT, *Somme théologique de saint Thomas*, Paris, Vivès, 1857, t. VI, p. 317, note 2.

(2) I^a II^æ, q. 92, art. 2, 2^e objection, et ad 2, avec la citation de saint Paul.

pas que la loi doive établir des récompenses en même temps que des peines, sous prétexte que sa fonction est de porter les hommes au bien, et qu'elle pourrait y parvenir aussi par ce moyen. Ici encore, il ne s'agit pas d'une fonction qui lui soit propre. Chacun peut récompenser ; par contre, tout le monde ne peut punir ; seul a ce droit celui qui est chargé d'appliquer la loi par l'autorité de laquelle la peine est portée. *Et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire* (1).

Sachant maintenant ce qu'est la loi, connaissant par ailleurs les caractères qu'elle doit avoir pour être véritablement une loi, et aussi ses effets, il reste après cet exposé de la loi considérée en général, à étudier en particulier chacune des lois énumérées par le saint docteur.

(1) I^a II^æ, q. 92, art. 2, 3^e objection, et ad 3.

TROISIEME CHAPITRE

LA LOI ÉTERNELLE

C'est par la loi éternelle que l'on commencera, car elle est la source d'où dérive toute loi. Mais avant d'établir ce point il faut montrer les caractères de cette loi éternelle.

§ 1. — *Caractères de la loi éternelle.*

I. — LA LOI ÉTERNELLE APPARTIENT A LA RAISON. — Ce premier caractère de toute loi se retrouve éminemment dans la loi éternelle, qui n'est autre que la raison de la divine sagesse elle-même (1). Pour mieux faire comprendre sa démonstration, saint Thomas se sert d'une comparaison. De même, dit-il, que dans chaque ouvrier préexiste la raison des choses qu'il fait par son art, de même dans chaque gouvernant doit préexister la raison de l'ordre que son gouvernement établit dans les actes de ses sujets. Et de même aussi que la raison des choses faites par l'ouvrier s'appelle art ou exemplaire, *ars vel exemplar rerum artificiatarum*, de même la rai-

(1) I^a II^æ, q. 93, art. 1.

son de celui qui gouverne les actes de ses sujets obtient raison de loi, lorsque, par ailleurs, elle est conforme aux caractères généraux de la loi, caractères qui ont été vus en détail (1), et sur lesquels il n'y a pas à revenir ici. Or, Dieu, par son essence, est le créateur de toutes choses, de sorte que, par rapport à elles, on peut Le comparer à ce qu'est un artisan par rapport à ses ouvrages. En outre, il dirige aussi les actes et les mouvements de chaque créature. Il en résulte d'une part que la raison de la divine sagesse, en tant qu'elle crée toutes choses, a la raison d'art ou d'exemplaire ou d'idée, et d'autre part que la raison de la divine sagesse, en tant qu'elle meut toute chose vers la fin qui lui est propre, a la raison de loi. Il est donc bien vrai de dire que la loi éternelle n'est pas autre chose que la raison de la divine sagesse, selon qu'elle dirige tous les actes et tous les mouvements, *lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

II. — LA LOI ÉTERNELLE A POUR FIN LE BIEN GÉNÉRAL.
— Saint Thomas n'a pas parlé de ce deuxième caractère, dans son traité des lois, sans doute parce qu'il ressort suffisamment, par ailleurs, de sa doctrine et qu'il a jugé inutile d'y revenir. On vient de voir que la divine sagesse conduit toute chose vers la fin qui lui est propre et cette fin, à laquelle Dieu

(1) Voir chap. 2, § 2.

conduit par son gouvernement tous les êtres qu'Il a créés et qu'Il conserve, c'est Lui-même ou sa propre gloire. Or, comme on a vu (1) que le bonheur pour lequel l'homme est fait n'est autre que Dieu, la divine sagesse, en l'y conduisant, le conduit à son bonheur, à son bien ; et puisqu'elle dirige non pas un mais tous les hommes, c'est donc le bonheur de tous, le bien général qu'elle procure.

III. — LA LOI ÉTERNELLE EST FAITE PAR LE CHEF COMPÉTENT. — Il est à peine besoin de le dire, et en effet saint Thomas n'en a rien dit dans son traité des lois. Dieu étant Créateur de toutes choses en est en même temps le Souverain Maître, et une loi édictée par Lui répond incontestablement au troisième caractère général assigné à la loi par saint Thomas. Par contre, le quatrième caractère apparaît moins clairement, au premier abord.

IV. — LA LOI ÉTERNELLE EST CONNUE DE TOUS LES HOMMES. — Il faut savoir qu'une chose peut être connue de deux manières : soit en elle-même, soit dans son effet, par son image. Ainsi, quelqu'un qui ne voit pas le soleil dans sa substance, le connaît par son irradiation. En ce qui concerne la loi éternelle, nul ne peut la connaître telle qu'elle est en elle-même, en dehors de Dieu et des bienheureux qui voient son essence. Mais elle est connue de toutes les créatures par la radiation plus ou moins grande de sa lumière. En effet, toute connaissance

(1) V. chap. I.

de la vérité est un certain rayonnement et une participation de la loi éternelle qui est la vérité immuable, selon l'enseignement de saint Augustin. Or, tous les hommes connaissent la vérité, au moins quant aux principes communs de la loi naturelle. En dehors de cela, ils la connaissent les uns plus, les autres moins, et dans cette même proportion ils connaissent la loi éternelle plus ou moins. Mais il faut répéter que tous la connaissent, au moins quant aux principes communs de la loi naturelle, qui sont, comme on l'établira plus loin, les mêmes pour tous les hommes. La loi naturelle, qui ne diffère pas de la loi éternelle, on l'a vu (1), puisqu'elle en est purement et simplement la participation, en constitue donc, en somme, la promulgation. Considéré dans celui qui règle et qui mesure, dans le législateur suprême, en Dieu, on dira : loi éternelle; considérée dans celui qui est réglé et mesuré, dans le sujet, dans l'homme, une fois promulguée, on dira : loi naturelle.

La loi éternelle présente donc bien tous les caractères généraux de la loi. D'autre part, elle « embrasse toutes les choses créées, contingentes ou nécessaires, raisonnables ou privées de raison. Elle est le fondement des autres lois, qui ne sont justes et obligatoires que par leur conformité avec elle » (2). C'est ce que montre le saint docteur.

(1) Voir chap. II, § 3, II.

(2) JOURDAIN (CHARLES), *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858, t. I, p. 366.

§ 2. — *Toute loi dérive de la loi éternelle* (1).

Comme on l'a vu (2), la loi est la raison qui dirige les actes vers leur fin. Or, partout où l'on trouve plusieurs moteurs subordonnés les uns aux autres, la force motrice du second dérive de celle du premier, car le second ne meut qu'autant qu'il est mû par le premier. Aussi voit-on, dans une hiérarchie de chefs, la raison dirigeante venir du premier aux autres. Par exemple, dans l'état la raison dirigeante descend du roi aux ministres par le précepte. De même dans une construction, la raison des ouvrages à exécuter descend de l'architecte qui conçoit et qui dirige aux ouvriers qui exécutent les travaux manuels.

Et puisque la loi éternelle est la raison dirigeante dans le chef suprême, il faut nécessairement que toutes les raisons dirigeantes dans les chefs subordonnés dérivent de la loi éternelle. Mais les raisons dirigeantes des chefs inférieurs sont les lois, autres que la loi éternelle. Il en résulte donc que toutes les lois, dans la même mesure où elles participent de la droite raison, dérivent de la loi éternelle. Voilà pourquoi saint Augustin dit : « Dans la loi temporelle, il n'y a de juste et de légitime que ce que les hommes ont pris dans la loi éternelle » (3).

Dès lors, l'hypothèse d'une loi injuste se résoudra facilement, à l'aide du principe formulé par saint

(1) I^a II^æ, q. 93, art. 3.

(2) Voir chap. 2, § 2.

(3) SAINT AUGUSTIN, *De libero arbit.*, I, cap. 6.

Thomas. On sait que la loi humaine a raison de loi dans la mesure seulement où elle est conforme à la droite raison. Il est manifeste qu'elle dérive de la loi éternelle dans la même mesure. Si elle est complètement conforme à la droite raison, elle dérive complètement de la loi éternelle. Mais lorsqu'elle s'éloigne de la raison, on dit alors qu'elle est inique, *sic dicitur lex iniqua*, et elle ne présente plus la raison de loi, mais bien plutôt celle de violence. Pourtant, même encore elle dérive de la loi éternelle, mais sous un certain rapport seulement, en ce sens qu'elle présente quelque image de la loi, à cause de l'autorité de celui qui la porte. Or « tout pouvoir vient de Dieu », dit l'Apôtre (1). Donc, sous ce rapport, la loi injuste elle aussi, prend sa source dans la loi éternelle (2).

Nous n'en dirons pas plus long sur la loi éternelle. Montrer avec le saint docteur que toutes les choses créées sont soumises à la loi éternelle (3), qu'il s'agisse de choses contingentes ou nécessaires, physiques, ou humaines, appartient, croyons-nous, plus à l'ordre purement théologique qu'à l'ordre juridique auquel nous nous sommes placés. Il suffira, nous semble-t-il, mais c'était nécessaire, d'avoir établi que la loi éternelle est la source de toute loi, pour avoir la doctrine complète de saint

(1) *Rom.*, XIII, 1.

(2) I^æ II^æ, q. 93, art. 3, ad 2.

(3) I^æ II^æ, q. 93, art. 4, 5, 6.

Thomas sur la loi. Après avoir considéré la loi éternelle en elle-même, on l'envisagera maintenant en se plaçant au point de vue humain. Et ceci conduit à étudier la loi naturelle qui n'en est, comme on le sait déjà (1), que la participation dans les hommes.

(1) Voir chap. II, § 3, M.

QUATRIEME CHAPITRE

LA LOI NATURELLE.

§ 1. — *Ce qu'elle est.*

La loi naturelle, participation de la loi éternelle dans l'homme, est connue de lui par cela même que Dieu la grave dans les cœurs, et l'intime par les lumières de la raison, *promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam* (1).

Elle n'est pas un *habitus* au sens propre de ce mot, en tant qu'il signifie une disposition ou une inclination à agir.

EN QUEL SENS LA LOI NATURELLE PEUT ÊTRE DITE UN « HABITUS » (2).— La loi naturelle est une chose constituée par la raison, tout comme le raisonnement, est une œuvre de cette faculté. On a vu, en effet, que la raison reçoit de la volonté la force qui meut à l'acte, et que, dès lors qu'on désire la fin, la raison prescrit les moyens d'y parvenir. Or, ce que l'on fait n'est pas la même chose que ce par quoi l'on agit.

(1) I^a II^æ, q. 90, art. 4, ad 1.

(2) I^a II^æ, q. 94, art. 1.

Ainsi, c'est par la connaissance de la grammaire qu'on fera un discours bien composé, mais ces deux choses ne sont pas les mêmes. Et comme l'*habitus* est ce par quoi l'on agit, il en résulte que la loi naturelle ne peut être un *habitus* au sens propre de ce mot, et essentiellement, puisqu'elle est une chose constituée par la raison.

Mais d'autre part, on peut aussi envisager l'*habitus* improprement, dans le sens de ce qu'on possède habituellement, de la même manière qu'on appelle foi, ce que l'on tient par la foi. Dans ce sens-là, on peut dire que la loi naturelle est un *habitus*, car tantôt les préceptes de la loi naturelle sont considérés par la raison d'une manière actuelle, tantôt ils sont seulement conservés par elle d'une manière habituelle. C'est la même chose que dans les sciences spéculatives où les principes indémontrables, les principes premiers, ne sont pas l'*habitus*, mais où l'on a l'*habitus* des principes, *principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus*.

§ 2. — Préceptes de la loi naturelle.

I. — Ces préceptes sont multiples, cependant chacun d'eux peut se ramener à celui-ci, premier de tous, qu'il faut faire le bien et éviter le mal (1).

Les préceptes de la loi naturelle sont à la raison

(1) I^a II^{ae}, q. 94, art. 2.

pratique ce que les premiers principes de la raison sont à la raison spéculative. Les uns et les autres sont des principes connus par eux-mêmes et évidents. Mais les choses peuvent être évidentes de deux manières : tout d'abord en elles-mêmes, ensuite quant à nous. De la première manière seront évidentes toutes les propositions dont l'attribut implique l'idée du sujet ; mais encore faut-il savoir ce qu'est le sujet, aussi ces propositions ne seront-elles pas évidentes pour celui qui ignore la définition du sujet. Par exemple, cette proposition « l'homme est un animal raisonnable » est évidente de sa nature, car qui dit « homme » dit « raisonnable ». Cependant, pour celui qui ne sait pas ce que c'est que l'homme, cette proposition n'est plus évidente. Voilà pourquoi, au dire de Boèce, « il y a des propositions que tous les hommes saisissent par la lumière de l'évidence », ce sont celles dont les termes sont connus de tous, comme « le tout est plus grand que sa partie » et « deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ». Mais il y a des propositions qui ne sont évidentes que pour les seuls savants, connaissant la signification des termes des propositions. Ainsi, à celui qui sait que l'ange n'est pas un corps, il est évident que l'ange n'est pas circonscrit dans un lieu. Mais ce n'est pas manifeste pour l'ignorant qui ne comprend pas tout cela.

Or, dans les choses saisies ainsi par l'évidence, on trouve un certain ordre. En effet, ce qui tombe en premier lieu sous la perception est *l'être* dont l'idée

se trouve dans tout ce que l'on conçoit. Voilà pourquoi le premier principe indémontrable est celui-ci : « La même chose ne peut être et ne pas être en même temps », principe fondé sur la raison d'*être* et de *non-être*. Et c'est sur ce principe que tous les autres sont fondés.

Or, de même que l'idée d'*être* est la première qui tombe sous le concept de la raison spéculative, de même l'idée de *bien* est la première qui dirige les actes. Tout agent, en effet, agit pour la fin qui a raison de bien. Et c'est pourquoi le premier principe dans la raison pratique est fondé sur la raison de bien. Comme cette idée se formule de la manière suivante : « le bien est ce que tous les êtres désirent », le premier précepte de la loi naturelle sera celui-ci : « il faut rechercher le bien et éviter le mal ». Et tous les autres préceptes de la loi naturelle sont fondés sur celui-là, de sorte qu'ils concernent les choses que nous devons faire ou éviter selon que la raison pratique les conçoit comme bonnes ou comme mauvaises. Or, parce que le bien a raison de fin, et le mal la raison contraire, il suit de là que toutes les choses vers lesquelles l'homme incline naturellement sont perçues naturellement comme bonnes par la raison, et par conséquent comme devant être faites, et toutes les choses contraires comme mauvaises et donc comme devant être évitées. « *Lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus : et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum*

est rectum; quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale et malum; et pro tanto malum dicitur quia prohibetur interiori lege » (1). Et si, pour donner toute sa force à ce raisonnement, on veut le mettre en syllogisme, on dira : « l'homme incline naturellement vers sa fin. Or la fin implique l'idée du bien : donc l'homme perçoit comme bonnes toutes les choses vers lesquelles il incline naturellement » (2).

Les préceptes de la loi naturelle suivent donc l'ordre des inclinations naturelles. « *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo præceptorum legis naturæ* ».

« Quelles sont les premières applications qui en sont faites dans l'homme ? Ces premières applications qui en sont faites dans l'homme sont la proclamation par sa raison du triple bien superposé qui convient à sa nature. » Et cette proclamation faite par l'homme est que : « cela est bon, pour lui, qui conserve sa vie physique ou la perfectionne ; et aussi ce qui conserve cette vie dans l'espèce humaine ; et aussi tout ce qui convient à sa vie d'être raisonnable (3). »

En effet, poursuit saint Thomas, la première inclination qu'on trouve dans l'homme est celle qui le

(1) S. THOMAS, 2 *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 4, ad 3.

(2) LACHAT, *Somme théologique de saint Thomas*, t. VI, p. 342, note 1.

(3) PÈGUES, *Somme théologique de saint Thomas en forme de catéchisme*, p. 143.

pousse vers le bien de la nature qu'il partage avec toutes les substances et qui fait que tout cherche la conservation de son être. Selon cette inclination, se rapporteront à la loi naturelle toutes les choses qui conservent la vie humaine et qui écartent ce qui pourrait lui nuire. Ensuite, la deuxième inclination de l'homme est celle qui le pousse vers le bien de la nature qu'il partage avec les animaux. Dans ce domaine seront de la loi naturelle les choses que la nature enseigne à tous les animaux, comme l'union des sexes, l'éducation des enfants et autres choses semblables.

Enfin la troisième inclination de l'homme le pousse vers le bien de la nature spirituelle qui lui est propre et qui lui fait rechercher la vraie connaissance de Dieu et les rapports de la vie en société. Dans cet ordre d'idées, la loi naturelle ordonne les choses qui concernent la culture de l'esprit et les devoirs de la société, par exemple d'éviter l'ignorance, de blesser ceux avec lesquels on a affaire, et toutes choses du même ordre.

De cette triple proclamation de la raison pratique dans l'homme, « il s'ensuit que tout ce qui sera essentiel à la conservation de cette triple vie ou qui pourra concourir à son perfectionnement, sera proclamé chose bonne par la raison pratique de tout homme, d'une façon subordonnée cependant, de telle sorte que, par ordre de dignité, viendra d'abord

le bien de la raison, puis le bien de l'espèce, puis le bien de l'individu ».

Si l'on se demande maintenant ce que proclame d'essentiel le premier principe qui regarde l'individu, on voit « que l'homme doit se nourrir et ne peut jamais attenter à sa vie ». En ce qui regarde le bien de l'espèce « ce principe proclame qu'il doit y avoir des hommes qui vaquent à la conservation de l'espèce en acceptant les charges et aussi les joies de la paternité et de la maternité ; et qu'il n'est jamais permis de rien faire qui aille directement contre la fin de la paternité et de la maternité ». Enfin, en ce qui regarde la raison, « ce principe proclame que l'homme, étant l'œuvre de Dieu de qui il a tout reçu, et, comme être doué de raison, étant fait pour vivre en société avec les autres hommes, doit honorer Dieu comme son souverain Seigneur et Maître et traiter avec les autres hommes selon que le demande la nature des rapports qu'il peut avoir avec eux » (1).

« C'est de ces trois premiers principes et de leur subordination que viennent, par voie de conséquence plus ou moins éloignée, toutes les autres prescriptions ou déterminations de la raison pratique affirmant que telle chose est ou n'est point bonne pour tel homme et lui faisant un devoir de s'y tenir ou de la laisser... Ces autres prescriptions ou déterminations ne sont pas les mêmes

(1) PÈGUES, *op. cit.*, p. 143-144.

pour tous ; car, à mesure qu'on s'éloigne des premiers principes ou des choses qui regardent pour tous essentiellement le bien de l'individu, le bien de l'espèce et le bien de la raison, on pénètre dans la zone des déterminations positives, pouvant varier à l'infini selon la diversité des conditions particulières des divers hommes. » Ces déterminations « se font par la raison particulière de chaque individu humain ou par la raison des autorités compétentes en chacun des divers groupements humains vivant d'une vie de société déterminée (1). »

Ces préceptes de la loi naturelle sont donc bien multiples en eux-mêmes, mais dérivent bien tous de ce premier précepte qu'il faut faire le bien et éviter le mal, *sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice* (2).

II. — DANS QUELLE MESURE TOUS LES ACTES DES VERTUS APPARTIENNENT A LA LOI NATURELLE (3). — On comprend, dès lors, facilement dans quelle mesure les actes des vertus appartiennent à la loi naturelle.

On peut envisager les actes des vertus sous deux aspects : tout d'abord en ce qu'ils sont vertueux, ensuite dans leur espèce, en eux-mêmes. Sous le premier rapport tous les actes de vertu appartiennent à la loi naturelle, car, ainsi qu'on l'a vu, appartiennent à la loi naturelle toutes les choses vers les-

(1) PÈGUES, *op. cit.*, p. 145.

(2) I^a II^æ, q. 94, art. 2, ad 2.

(3) I^a II^æ, q. 94, art. 3.

quelles l'homme incline par sa nature. Or, d'une part, tout être incline naturellement vers l'opération qui convient à sa forme ; ainsi le feu tend à chauffer. D'une autre part, l'homme a l'âme raisonnable pour forme ; donc il incline naturellement aux œuvres conformes à la raison, et cela c'est agir selon la vertu, la raison étant un principe de vertu. Donc tous les actes de vertu sont dans la juridiction de la loi naturelle, car la propre raison de chaque homme lui dicte naturellement d'agir vertueusement, de faire le bien et d'éviter le mal.

Mais si l'on considère les actes des vertus en eux-mêmes, dans leur espèce, tous ne sont pas du domaine de la loi naturelle, car nombreux sont les cas où l'homme pratique la vertu dans des choses auxquelles la nature ne le pousse point, mais que les recherches de la raison lui ont fait connaître comme utiles pour bien vivre. « Cela s'applique à toutes les vertus qui se pratiquent dans le domaine des conseils évangéliques. Ainsi la nature porte l'homme à vouloir du bien à ses semblables, mais elle ne lui commande pas de se dépouiller pour le couvrir : la bienveillance est donc dans la juridiction de la loi naturelle, mais le sacrifice absolu dépasse ses préceptes » (1).

(1) LACHAT, *Somme théologique de saint Thomas*, t. VI, p. 345, note 1.

§ 3. — *Caractères de la loi naturelle.*

I. — LA LOI NATURELLE EST LA MÊME POUR TOUS LES HOMMES (1). — La loi naturelle, puisqu'elle est une participation, dans l'homme, de la loi éternelle, raison de la divine sagesse dirigeant les actes humains, et que, d'autre part, elle est connue des hommes par ce fait que Dieu la grave dans les cœurs et l'intime par les lumières de la raison, sera la même pour tous les hommes. Pourtant, ceci n'est parfaitement vrai qu'en ce qui concerne les principes généraux, mais ne l'est plus si l'on parle des conséquences particulières qui en sont déduites.

La loi naturelle comprend les choses vers lesquelles l'homme incline naturellement, on vient de le voir, et une de celles-ci, propre à la nature de l'homme, est d'être incliné à agir selon la raison. La raison va du général au particulier. Mais dans cette opération, la raison spéculative et la raison pratique ne procèdent pas toutes les deux de la même manière. Etant donné que la raison spéculative exerce son action dans les choses nécessaires qui ne peuvent être autrement qu'elles sont, elle trouve la vérité, sans aucune défaillance, dans les conséquences particulières, aussi bien que dans les principes généraux. Mais la raison pratique travaille, elle, sur les choses contingentes, parmi lesquelles sont les actions humaines. Voilà pourquoi, si, dans le général, existe une certaine nécessité,

(1) I^a II^æ, q. 94, art. 4.

dans les cas particuliers se trouvent des défail-
lances, et il y en aura d'autant plus que l'on des-
cendra davantage dans le particulier.

Ainsi donc, dans les choses spéculatives, la vérité
est la même pour tous, tant dans les principes que
dans les conclusions, quoique tous ne connaissent
pas la vérité dans les conclusions, mais seulement
dans les principes, qu'on appelle pour cela *notions*
communes, « *quæ dicuntur communes. conce-*
ptiones ».

Dans les choses opératives, la vérité ou rectitude
pratique ne sont pas les mêmes chez tous les
hommes, dans les cas particuliers, mais seulement
dans les principes généraux. Et, de plus, quand
elles sont les mêmes pour tous les cas particuliers,
elles ne sont pas également connues de tous.

Plus brièvement, on dira, dans les principes géné-
raux de la raison, qu'il s'agisse de la raison spécu-
lative ou de la raison pratique, la vérité ou la rec-
titude sont les mêmes chez tous les hommes, et elles
sont également connues de tous.

Quant aux conclusions particulières de la raison
spéculative, la vérité est encore la même chez tous,
quoique tous ne la connaissent pas également. Par
exemple, il est vrai pour tout le monde que « le
triangle a trois angles égaux à deux droits », mais
tout le monde ne le sait pas.

Enfin quant aux conclusions particulières de la
raison pratique, la vérité ou la rectitude ne sont pas
les mêmes pour tous, et de plus ceux pour lesquels

elles sont les mêmes ne les connaissent pas tous également. Par exemple. il est vrai et juste pour tous qu'il faut agir selon la raison. De ce principe, on tire cette conséquence qu'il faut rendre le dépôt confié ; mais ce n'est vrai que dans la plupart des cas. Il peut se faire qu'il soit dommageable, et par conséquent irraisonnable de rendre le dépôt, par exemple, lorsqu'une personne redemande ses armes pour attaquer la patrie. Et ces manquements au principe général se rencontreront d'autant plus qu'on descendra davantage dans le particulier, comme si l'on parle, par exemple, de la manière dont il faut restituer le dépôt. Car plus on fixe de conditions, plus on pose de causes qui peuvent faire qu'il soit juste de rendre ou non le dépôt.

Les principes ainsi établis permettent, dès lors, de saisir facilement dans quelle mesure la loi naturelle est la même pour tous les hommes. La loi naturelle dans les premiers principes, est la même pour tous les hommes, tant pour la rectitude de ses principes que pour la connaissance que tous en ont, *secundum rectitudinem et secundum notitiam*.

Dans les cas particuliers, qui sont comme les conclusions des principes généraux, elle est dans la plupart des cas la même pour tous, et sous le rapport de la rectitude, et sous celui de la connaissance. Mais elle peut parfois n'être pas la même, tout d'abord quant à la rectitude, *quantum ad rectitudinem*, par suite d'empêchements particuliers (car les obstacles arrêtent aussi l'effet des lois physiques) ;

ensuite quant à la connaissance, *quantum ad notitiam*, parce que certains ont une raison dépravée par la passion, les coutumes vicieuses, les mauvaises habitudes de la nature : on en trouve un exemple dans le fait, rapporté par César, d'après lequel les Germains ne regardaient pas comme injuste le vol, pourtant expressément défendu par la loi naturelle (1). Aussi saint Thomas dira-t-il : « la justice, doit, à la vérité, s'observer universellement, mais la détermination des choses qui sont justes par institution divine ou humaine varie nécessairement selon les états différents des hommes » (2).

II. — LA LOI NATURELLE EST IMMUABLE (3). — Cette loi naturelle, une pour tous les hommes, au moins quant aux principes généraux, est aussi immuable, car elle vient de la loi éternelle qui ne change pas. Encore faut-il bien préciser la portée de cette proposition.

La loi peut changer de deux manières, par addition ou par soustraction, lorsqu'on y ajoute ou qu'on y retranche quelque chose. Or rien n'empêche la loi naturelle de changer de la première manière, c'est-à-dire par des additions faites à ses préceptes. Et en effet, bien des choses utiles à la vie humaine y ont été ajoutées, tant par la loi divine que par la loi humaine. Ainsi, la Glose (4) dit que la loi écrite a

(1) CÉSAR, *De bello gallico*, VI, 23.

(2) I^a II^æ, q. 104, art. 3, ad 1.

(3) I^a II^æ, q. 94, art. 5.

(4) On sait que la glose citée par saint Thomas est la *Glossa ordinaria* attribuée à Walafrid Strabon.

été donnée pour corriger la loi naturelle, *ad correctionem legis naturalis*, soit parce qu'elle supplée à ce qui lui manquait, soit parce que, la loi naturelle étant tellement corrompue chez certains qu'ils en étaient arrivés à trouver bonnes des choses mauvaises de leur nature, une telle corruption appelait une correction.

En ce qui concerne le deuxième mode de changement, changement par soustraction, de telle sorte que ce qui appartenait auparavant à la loi naturelle cesse désormais d'en faire partie, on distinguera. Quant aux premiers principes, la loi naturelle est complètement immuable. *Quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis*. Dans les préceptes secondaires qui sont comme les conséquences prochaines des premiers principes, la loi naturelle ne peut changer de telle manière que ses prescriptions ne conservent leur droiture et leur force obligatoire dans le plus grand nombre des cas. Dans un petit nombre, cependant, elle peut changer en raison de certaines causes spéciales qui empêchent d'observer de tels préceptes. Mais quant aux premiers principes, il faut le redire, elle est complètement immuable.

Dieu lui-même n'en peut dispenser, car, dit l'Apôtre : « Dieu demeure fidèle et ne peut se nier Lui-même » (1). Or, il se nierait Lui-même s'Il détruisait l'ordre de sa justice, puisqu'Il est Lui-

(1) II *Timoth.*, II, 13.

même la justice. Et voilà pourquoi Dieu ne peut dispenser l'homme d'accomplir ses devoirs envers son Créateur ou envers ses semblables (1).

III. — LA LOI NATURELLE EST INDÉLÉBILE (2). — Cette distinction des préceptes de la loi naturelle en préceptes généraux, connus de tous, et préceptes particuliers, qui sont comme les conséquences prochaines des principes, permet de comprendre facilement dans quelle mesure la loi naturelle ne peut être effacée du cœur de l'homme.

En ce qui concerne les préceptes généraux, la loi naturelle en aucune façon ne peut être enlevée du cœur de l'homme, dans les choses universelles : *ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali*, mais elle peut l'être dans les choses particulières relativement aux actes, car la concupiscence, ou les autres passions mauvaises, empêchent parfois d'appliquer les principes aux actions (3). On connaît bien les préceptes généraux, mais souvent on ne sait pas en faire une bonne application dans les actes de la vie. Suivant la parole d'un auteur (4) : « En est-ce réellement l'occasion ? Sait-on bien quelle en doit être la mesure ? Ne se trompe-t-on point sur l'objet ? Cent difficultés arrêtent : on craint de devenir dupe en voulant être bienfaisant, de passer pour

(1) I^a II^æ, q. 100, art. 8, ad 2.

(2) I^a II^æ, q. 94, art. 6.

(3) I^a II^æ, q. 77, art. 2.

(4) Cité sans nom dans LACHAT, *Somme théologique de saint Thomas*, t. VI, p. 65.

faible en paraissant trop tendre et trop sensible ; en un mot, d'excéder ou de ne pas remplir des devoirs qui sont renfermés d'une manière dans les notions générales d'humanité et de douceur. »

Si, maintenant, on considère la loi naturelle sous le rapport des principes secondaires, on voit qu'elle peut être effacée du cœur des hommes soit à cause des suggestions mauvaises (qui, en matière spéculative, amènent aussi l'erreur dans les conclusions nécessaires) ou par des coutumes dépravées et des habitudes corrompues. Ainsi, rapporte saint Paul, il s'est trouvé des hommes pour ne pas réputer péchés, le vol ou même les fautes contre nature (1).

(1) *Rom. I, 24 sq.*

CINQUIEME CHAPITRE

LA LOI HUMAINE.

§ 1. — *La loi humaine en général.*

I. — NÉCESSITÉ. — Ces lois humaines, déduites des principes communs de la loi naturelle, il était nécessaire aux hommes de les poser, et cela pour plusieurs raisons. La première est qu'il faut développer la loi naturelle (1).

La raison de l'homme ne peut pleinement recevoir le *dictamen* de la raison divine. Elle ne le reçoit que selon son mode, imparfaitement. Et de même que la raison spéculative, par la participation naturelle de la divine sagesse, nous donne la connaissance de certains principes communs, mais non la connaissance de la vérité comme elle est contenue dans la divine sagesse, ainsi la raison pratique de l'homme participe naturellement de la loi éternelle dans certains principes communs, mais non dans toutes les conclusions particulières, qui sont cependant contenues dans la loi éternelle. Voilà pourquoi il est nécessaire que la raison humaine établisse des lois particulières ; elles expliqueront, développeront

(1) I^a II^æ, q. 91, art. 3.

la loi naturelle et la feront connaître dans ses conséquences.

A cette première raison, vient s'en ajouter une autre, tirée du fait que l'homme vit en société (1).

La nature donne à l'homme l'aptitude de la vertu, mais il n'arrive à l'avoir dans toute sa perfection que par la discipline. Ainsi, nous voyons que c'est par son industrie, son travail, que l'homme subvient à ses besoins, qu'il se nourrit, se confectionne des vêtements. La nature lui en fournit bien les commencements en lui donnant l'intelligence pour concevoir et la main pour exécuter ses travaux, mais elle ne lui donne pas tout, comme elle fait pour les autres animaux qui reçoivent d'elle, d'une manière suffisante, le vêtement et la nourriture.

Or, l'homme ne peut se donner suffisamment à lui-même cette discipline, parce que la perfection de la vertu consiste principalement à s'abstenir des plaisirs défendus qui l'entraînent avec tant de force. C'est surtout sensible en ce qui concerne les jeunes, vis-à-vis desquels la discipline est plus efficace. Il faut donc que l'homme reçoive d'autres hommes cette discipline, au moyen de laquelle il parviendra à la vertu. Et sans doute, les avertissements paternels suffiront pour ces jeunes qui sont portés aux actes vertueux par leurs bonnes dispositions naturelles, la coutume, et plus encore par la grâce. Mais,

(1) I^o II^o, q. 95, art. 1.

outre que tout le monde n'a pas ses parents assez longtemps, il y a des hommes pervers et enclins au mal que la parole est impuissante à retenir dans le bien. Pour ceux-là, il est nécessaire d'employer la force et la crainte pour les empêcher de mal faire, afin que s'abstenant ainsi surtout de faire le mal, ils rendent la vie tranquille aux autres, et même que l'habitude les conduise finalement à faire volontairement ce qu'ils faisaient par crainte et ainsi les fasse devenir vertueux. Cette discipline qui agit par la crainte de la peine est la discipline des lois, dont on sait, en effet, qu'une des fonctions est de punir,

Il est donc nécessaire de faire des lois et pour maintenir la paix parmi les hommes, et pour leur faire pratiquer la vertu, parce que, dit Aristote (1), « l'homme quand il est perfectionné par la vertu est le meilleur des animaux, mais il est le plus mauvais quand il est séparé de la loi et de la justice », et cela parce qu'il a les armes de la raison pour repousser le mal, que n'ont pas les autres animaux.

Enfin, une troisième raison, d'un caractère pratique, celle-là, achèvera de démontrer la nécessité des lois humaines. Aristote l'avait déjà signalée (2) et saint Thomas l'adopte à son tour (3). C'est qu'« il vaut mieux régler les choses par la loi plutôt que de les laisser à la décision du juge » et cela pour

(1) ARISTOTE, *Politique*, I, II, 12.

(2) ARISTOTE, *Rhétorique*, I, I, 7.

(3) I^o II^æ, q. 95, art. 1, ad 2.

trois raisons. Tout d'abord, il est plus facile de trouver un petit nombre de sages capables de faire de bonnes lois que de trouver un grand nombre d'hommes, pouvant bien juger les cas particuliers. Ensuite, celui qui fait la loi considère longuement les choses qu'il doit décréter, tandis que les jugements sur les faits particuliers sont rendus rapidement, sur les procès qui naissent à chaque instant ; or l'homme peut saisir plus facilement le droit d'un vaste point de vue que d'un seul fait particulier et c'est une chance de plus en faveur de la bonne administration de la justice. Enfin, les législateurs statuent, et en général et pour le futur, c'est-à-dire dans des cas où les passions risquent moins de les influencer. Le juge, au contraire, statue sur des cas présents, et son jugement peut être faussé par l'amour, par la haine, la cupidité, en un mot par ses passions du moment. « Puis donc que le juge n'est pas toujours la justice vivante et que ses convictions sont mobiles, il fallait dans tous les cas possibles déterminer, fixer sa sentence et n'abandonner que fort peu de choses à son libre arbitre » (1). Du reste, on lui abandonnera nécessairement les choses particulières que la loi ne peut régler comme l'existence ou la non existence matérielle des faits en toutes autres choses semblables (2), de sorte qu'il lui restera encore une

(1) LACHAT, *Somme théologique de saint Thomas*, Paris, Vivès, 1857, t. VI, p. 359.

(2) I^a II^æ, q. 95, art. 1, ad 3.

sphère considérable pour exercer son activité. Mais la loi lui fournira les directions générales.

II. — LA LOI HUMAINE DÉRIVE DE LA LOI NATURELLE.
— Cette loi humaine, nécessaire pour expliquer la loi naturelle, maintenir la paix parmi les hommes et les pousser à la vertu, enfin pour les raisons pratiques qu'on vient de voir, dérive de la loi naturelle (1). « La loi ne peut exister sans être juste (2) », *non videtur esse .lex, quæ .justa non .fuerit*, par où l'on voit qu'un précepte a autant de force de loi qu'il a de justice. Or dans les choses humaines, on dit qu'une chose est juste quand elle est conforme à la règle de la raison. Mais la première règle de la raison est la loi naturelle, comme on le sait. D'où il suit que toute loi humaine participe à la raison de loi dans la mesure où elle dérive de la loi naturelle, et si, dans quelques points, elle s'en écartait, elle ne serait plus loi mais bien corruption de loi.

Ceci est tout à fait certain. Cependant, la manière dont la loi humaine dérivera de la loi naturelle ne sera pas toujours la même. Une chose peut dériver de la loi naturelle d'une double manière soit comme conclusion de ses principes, soit comme détermination de ses préceptes. Le premier mode ressemble à celui par lequel dans les sciences, les conclusions démonstratives procèdent des principes ; le deuxième représente la réduction qui, dans les arts,

(1) I^a II^æ, q. 95, art. 2.

(2) SAINT AUGUSTIN, *De lib. arb.*, I, 5.

détermine les formes générales aux formes particulières. C'est ainsi que l'architecte détermine la forme générale de la maison pour l'appliquer ensuite à telle ou telle maison.

De même, du premier principe de la loi naturelle : « faites le bien, évitez le mal », « la raison déduit les prescriptions particulières, soit par voie de conséquence, soit par détermination de la manière : par voie de conséquence, comme lorsqu'elle dit : « il faut éviter le mal, or le vol est un mal : donc il ne faut pas voler » ; par détermination de la manière, quand elle dit, par exemple : « il faut punir le mal : donc le voleur doit être puni ; donc il doit être emprisonné ». Dans le premier cas, lorsque la prescription particulière est déduite par voie de conséquence, elle appartient tout ensemble et à la loi naturelle et à la loi humaine ; dans le second cas, lorsqu'elle est formulée par la détermination de la manière, elle n'appartient plus qu'à la loi humaine.

Mais dans cette dernière hypothèse comme dans la première, la prescription particulière est une véritable loi, quand elle remplit les conditions que réclame la nature de la loi. Nous avons vu ces conditions : la loi doit, 1° appartenir à la raison ; 2° avoir pour fin le bien général ; 3° être portée par le chef de la communauté parfaite ; 4° être enfin promulguée. D'après cela, qu'est-ce que la loi humaine ? C'est une prescription de la raison humaine, conforme à la loi naturelle, ayant pour but le bien

général et promulguée par le chef qui gouverne la communauté » (1).

Voici, dès lors, les différences qu'il y a entre le droit naturel et le droit positif : « D'abord, comme le dit si bien saint Thomas, les choses de droit naturel sont commandées parce qu'elles sont bonnes, et défendues parce qu'elles sont mauvaises ; les choses de droit positif, au contraire, sont bonnes parce qu'elles sont commandées, et mauvaises parce qu'elles sont défendues. Ce qui ne saurait s'entendre néanmoins d'une manière absolue ; car il y a bien toujours quelque raison naturelle pour qu'une chose soit commandée ou défendue. En second lieu, Dieu seul est l'auteur du droit naturel, puisqu'il est l'auteur de la nature ; l'homme est l'auteur du droit positif, civil ou politique, car il y a un droit positif divin ou fondé par Dieu, comme nous aurons à le voir plus tard. Troisièmement, le droit naturel oblige tous les hommes sans exception ; le droit positif n'oblige que ceux à qui il est imposé. Enfin, l'un est uniforme et immuable, comme les lois constitutives de la nature elle-même ; l'autre change suivant les temps, les lieux, les événements et les races » (2), car si les principes communs de droit naturel dont il découle, ont partout la même force, ils ne peuvent être appliqués partout de la même manière à cause de la grande variété des choses humaines. De là, ces différences, parmi les lois positives, chez les divers peuples (3).

(1) LACHAT, *op. cit.*, t. VI, p. 303, note 1.

(2) LACHAT, *op. cit.*, t. VIII, p. 419-420, note 1.

(3) I^a II^æ, q. 95, art. 2, ad 3.

III. — QUALITÉS DE LA LOI HUMAINE. — Mais quelles que soient les différences qui existent entre elles, toutes devront avoir un certain nombre de qualités (1), car « la loi est bien toute prescription de la raison, mais pourvu qu'elle soit conforme à la religion, propre à discipliner l'homme et favorable au bien public ». Pour cela, « elle doit être honnête, juste, possible selon la nature, selon la coutume du pays, adaptée au lieu et au temps, nécessaire, utile ; claire aussi, pour ne pas surprendre par son obscurité ; faite dans l'intérêt général des citoyens et non pour un avantage particulier ». Cette doctrine de saint Isidore (2), saint Thomas la fait complètement sienne.

Quand une chose doit remplir une fin, de toute nécessité sa forme doit y être proportionnée, comme la forme de la scie est proportionnée à sa fin qui est de couper. Et lorsqu'une chose est réglée et mesurée, il faut que sa forme soit déterminée proportionnellement à sa règle et à sa mesure. La loi humaine présente ces deux caractères : elle est ordonnée pour une fin, et elle est règle et mesure, réglée et mesurée par une double mesure supérieure : à savoir la loi divine et la loi naturelle. La fin de la loi humaine est l'utilité des hommes, et c'est pourquoi saint Isidore pose tout d'abord ces trois principes : « la loi doit être conforme à la

(1) I^a II^æ, q. 95, art. 3.

(2) SAINT-ISIDORE, *Etymol.* V, 3, 21.

religion », c'est-à-dire proportionnée à la loi divine, « propre à discipliner les hommes », en tant qu'elle est proportionnée à la loi naturelle, « favorable au bien public », en tant qu'elle est proportionnée à l'utilité des hommes.

A ces trois principes, se ramènent toutes les autres qualités posées ensuite par saint Isidore. Car « honnête » se rapporte à « conforme à la religion », « juste, possible selon la nature ou la coutume du pays, adaptée au temps et au lieu » se réduit à « propre à discipliner les hommes ». La discipline, en effet, doit être en rapport tout d'abord avec l'ordre de la raison qu'exprime « juste ». Elle doit ensuite être en rapport avec les facultés de ceux qui agissent. En effet, elle ne doit pas dépasser les forces de ceux qui la reçoivent, voilà pourquoi on ne commande pas à l'enfant les mêmes choses qu'à l'homme fait; elle doit être en rapport aussi avec la condition humaine, car l'homme ne peut vivre en société comme s'il était seul, sans s'occuper des coutumes des autres; et enfin avec les circonstances; c'est ce que signifie : « adaptée au lieu et au temps ». Quant aux qualités qui suivent : « nécessaire, utile, etc., » elles se rapportent à ce qui est favorable à l'utilité générale, « nécessaire » se rapporte à l'éloignement des maux, « utile » à l'acquisition des biens. Si la loi doit être « claire », c'est pour éviter les inconvénients qui pourraient provenir d'elle-même. Et enfin, parce qu'elle est « ordonnée

pour le bien commun », cette condition forme la dernière qualité qu'elle doit avoir.

IV. — DIVISION DES LOIS HUMAINES (1). — De tout ce qui a été dit jusqu'à présent, il ressort que sous l'idée de loi humaine sont comprises de nombreuses choses qui pourront former autant de membres de division des lois humaines, car les entités générales se divisent d'après les choses dont elles renferment l'idée, mais d'après celles-là seulement. Ainsi, dans la raison d'animal est contenue l'idée d'âme, raisonnable ou irraisonnable. On divisera donc l'animal en raisonnable et irraisonnable, mais non en blanc et noir, parce que ces notions ne sont pas comprises dans l'idée d'animal.

1° La première notion que renferme l'idée de loi humaine est de dériver de la loi naturelle. Et comme elle en dérive de deux manières, par mode de conclusion et par mode de détermination, on aura, correspondant à ces deux modes, le droit des gens, *jus gentium* et le droit civil, *jus civile*. Au droit des gens appartiennent les préceptes qui dérivent de la loi naturelle comme les conclusions dérivent des principes ; tels sont les justes achats, ventes, et autres choses de même genre sans lesquelles les hommes ne pourraient traiter entre eux. C'est de droit naturel, parce que l'homme est naturellement animal sociable (2) ». Quant aux choses qui dérivent

(1) I^a II^m, q. 95, art. 4.

(2) ARISTOTE, *Politique*, I, 1, q.

de la loi naturelle par mode de détermination particulière, elles appartiennent au droit civil parce que chaque Etat approprie le droit à ses besoins.

La différence qu'il y a entre le droit naturel et le droit des gens est du reste assez délicate ; il convient de la bien préciser. Le juste ou le droit naturel, est celui qui, de sa nature, est parfaitement adéquat à une autre chose. Or cela peut se faire de deux manières. D'une manière absolue tout d'abord, parce que telle nature considérée en soi est proportionnée à telle autre, comme un père à son fils pour le nourrir ; ensuite d'une manière non absolue, parce que telle chose considérée non plus en soi, mais dans quelque-une de ses conséquences est naturellement proportionnée à telle autre, comme la possession à la propriété individuelle. Or, le rapport absolu et fondé sur la nature même de l'être est une chose qui nous est commune avec les animaux : aussi le droit naturel entendu de cette première manière nous est commun avec eux. Mais le droit des gens se distingue du droit naturel en ce que l'un ne regarde que les rapports des hommes entre eux, tandis que l'autre nous est commun avec tous les animaux. Considérer, en effet, une chose pour saisir les conséquences de sa nature, c'est le propre de la raison, donc le propre de l'homme, puisque la raison en est le caractère distinctif. Voilà pourquoi Gaius écrit : « Ce que la raison naturelle a institué chez tous les hommes est observé par toutes les nations également et appelé droit des

gens ». *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium* ⁽¹⁾

Par contre, si le droit des gens se distingue bien du droit naturel, on ne peut pourtant pas dire qu'il est du droit positif, au sens rigoureux de ce mot. La raison naturelle, en effet, nous dicte les choses qui sont du droit des gens, parce qu'on en saisit l'équité d'une manière immédiate. Il n'a donc pas été nécessaire de les établir pour une institution spéciale, c'est la raison naturelle qui l'a fait elle-même (2).

Si donc le droit des gens diffère du droit naturel, et, d'autre part, ne fait pas partie du droit positif, au sens précis du mot, on conclura qu'il « occupe en quelque sorte le milieu entre le droit naturel strict et le droit positif. Le droit naturel strict est ce qui est constitué par le rapport naturel des choses entre elles, sans qu'il soit besoin qu'aucun acte de la raison intervienne pour l'établir. Le droit des gens est ce qui est constitué par un acte de la raison, mais de la raison naturelle travaillant sur les données essentielles que sont les natures des choses et en tirant certaines conclusions qui sont immédiates et premières, accessibles à toute raison humaine et formulées en quelque sorte instinctivement par cette raison : aussi bien ce droit des gens sera-t-il le même chez tous les hommes ; en telle sorte

(1) II^a II^æ, q. 57, art. 3.

(2) II^a II^æ, q. 57, art. 3, ad 3.

qu'y porter atteinte, c'est se mettre en dehors de l'humanité. Le droit positif est celui qui est constitué par la raison, mais de telle manière que l'acte libre de la raison lui donne toute sa force. Ni la nature des choses, ni la nature humaine travaillant immédiatement sur cette nature des choses ne le détermine. Seules, des conditions ultérieures et surajoutées et des adaptations faites par la raison humaine travaillant sur ces conditions, amènent ce droit positif, qui suppose nécessairement soit le commun accord des volontés privées, soit la détermination des pouvoirs publics, soit le commun accord des divers pouvoirs publics parmi les diverses nations : car ce droit positif peut être privé, national, et international. On voit par là qu'il faut bien se garder de confondre le droit des gens avec le droit international. Celui-ci est d'ordre positif, n'existant du reste et n'ayant sa valeur que parmi les nations signataires des conventions qui le constituent ; l'autre est naturel et existe pour tous les hommes, constitué par la raison naturelle, sans qu'il soit besoin d'aucune convention orale ou écrite, bien qu'en certains cas des conditions exceptionnelles de dépravation puissent faire que des individus et même des nations non seulement le violent dans la pratique, mais aillent jusqu'à le méconnaître dans leur doctrine » (1).

2° Outre cette notion, qui a servi à établir la divi-

(1) PÈGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. XI, pp. 173-174.

sion que l'on vient de voir, l'idée de loi présente aussi celle d'être ordonnée au bien commun de la cité. Et ainsi la loi humaine se divisera selon la diversité de ceux qui concourent spécialement au bien public. Par exemple, les prêtres prient Dieu pour le peuple, les princes le gouvernement, et les militaires combattent pour son salut. Voilà pourquoi il existe des lois différentes pour ces différents corps de la société.

3° Une troisième notion comprise dans l'idée de loi humaine est, comme on l'a vu, d'être faite par celui qui gouverne la communauté. De cette manière les lois humaines se distingueront d'après les divers régimes d'état. Avec la monarchie, gouvernement d'un seul, les lois s'appelleront institutions du prince. Avec l'aristocratie, ou gouvernement des meilleurs, les lois seront dites réponses des prudents et senatus-consultes. Avec l'oligarchie, gouvernement de quelques-uns, riches et puissants, on a alors le droit prétorien dit aussi droit honoraire. Si l'on est en démocratie, ou gouvernement par le peuple, on appellera les lois, plébiscites. En cas de tyrannie, gouvernement corrompu, il n'y aura pas de loi au sens véritable de ce mot. Enfin si l'on suppose un gouvernement composé de tous ceux-là, ce qui sera le meilleur gouvernement (1), alors les

(1) Cette proposition de saint Thomas a excité la sagacité des commentateurs, car on sait que, par ailleurs, dans de nombreux endroits de ses ouvrages, saint Thomas estime que la monarchie est le meilleur gouvernement. Nous n'avons pas ici à étudier cette question, touchant à

lois seront faites par les anciens avec les délégués du peuple, comme le dit saint Isidore.

4° Enfin l'idée de loi comprend une quatrième notion qui est de diriger les actes humains. A cet égard les lois se distingueront d'après les choses qu'elles concernent et prendront parfois le nom de leur auteur. On a ainsi la loi *Julia de adulteriis*, la loi *Cornelia de sicariis*, etc. Mais il faut bien remarquer que la distinction se tire de la matière de la loi et non du législateur qui l'établit.

§ 2. — *Puissance des lois humaines.*

Après avoir étudié la nature de la loi humaine, en examinant sa nécessité, la source dont elle dérive, les qualités qu'elle doit avoir et les divisions qu'elle comporte, il faut maintenant l'envisager objectivement, et par suite, étudier sa puissance. Cette puissance se manifeste d'abord dans l'étendue des préceptes de la loi.

I. — LA LOI HUMAINE DOIT SE RAPPORTER AUX CHOSES GÉNÉRALES PLUTOT QU'AUX CHOSES PARTICULIÈRES (1).

— Tout ce qui a pour but d'accomplir une fin doit nécessairement être proportionné à cette fin. Or la fin de la loi étant le bien commun, il faut de toute

la politique du saint docteur. On consultera avec profit, sur ce point, un article du R. P. PÈGUES, O. P., qui clôt, croyons-nous, toute discussion, dans *Revue thomiste*, 1911, pp. 591-616 : « *La théorie du pouvoir dans saint Thomas.* »

(1) 1^a II^æ, q. 96, art. 1.

nécessité que les lois humaines soient proportionnées au bien commun. Mais comme ce bien commun se compose de nombreuses choses, la loi se rapportera, elle aussi, à de nombreuses choses, quant aux personnes, aux affaires et aux temps. Quant aux personnes, parce que l'état se compose de nombreux sujets ; quant aux affaires parce que c'est par des actes multiples que le bien de l'Etat s'accomplit ; et enfin quant aux temps parce que l'Etat n'est pas fait pour durer quelques années, mais bien pour durer toujours, par la succession des citoyens.

Ces multiples prescriptions de la loi se partageront d'ailleurs en trois groupes, selon la division d'Aristote (1) que saint Thomas fait sienne (2). Il y aura, en premier lieu, les règlements généraux sous tous les rapports, *quæ simpliciter in communi ponuntur*. On les appelle des lois communes, *leges communes*. C'est d'eux qu'Aristote dit : « Le droit légal est celui qui, à l'origine, peut être fixé de telle ou telle manière, mais qui ne peut être changé dès qu'il a été fixé par la loi », par exemple, cette prescription que « les captifs seront rachetés à un prix déterminé ».

Viendront ensuite des règlements généraux sous un certain rapport et particuliers sous un autre, *communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid*. Ce sont les privilèges, *privilegia*,

(1) ARISTOTE, *Ethic.*, V, VII, 1.

(2) I^a II^æ, q. 96, art. 1, ad 1.

qui sont, en quelque sorte, comme des lois privées, *quasi leges privatae*, parce qu'ils se rapportent à des personnes particulières et que cependant leur pouvoir s'étend à un grand nombre d'objets. De ceux-là, Aristote dit : « Le droit légal est tout ce qui fait loi dans les choses particulières ».

Enfin, il y a les décisions dites légales, *legalia*, non parce qu'elles sont lois, mais parce qu'elles appliquent les lois communes à certains faits particuliers. Ce sont les jugements, considérés comme droit, et qu'Aristote appelle sentences judiciaires, *sententialia*.

Telles sont donc les différentes choses auxquelles s'applique la loi. A côté de cette première raison, pour laquelle la loi doit être un précepte général et non un précepte particulier, on en trouve une autre d'un caractère pratique. La règle directrice doit s'appliquer à plusieurs objets, car s'il y avait autant de règles et de mesures que de choses réglées et mesurées, les règles et les mesures ne seraient plus utiles, puisqu'elles ont pour but de faire connaître plusieurs choses au moyen d'une seule. La loi doit donc être un précepte général, car, étant règle directrice des actes humains, elle n'aurait plus d'utilité si elle ne s'appliquait qu'à un seul acte particulier ; ceux-ci ont, en effet, pour règle dirigeante « les préceptes particuliers des prudents » *singularia præcepta prudentium* (1).

(1) I^o II^o, q. 96, art. 1, ad 2.

D'ailleurs, de ce que la loi humaine se rapporte aux choses générales plutôt qu'aux particulières, il ne s'ensuit pas qu'elle ne souffrira jamais d'exception. Bien au contraire, et ces différentes exceptions, en raison de leur importance, seront l'objet d'une étude spéciale du saint Docteur. Si les prescriptions des lois humaines n'ont pas cette infaillibilité qu'ont les conclusions démonstratives des sciences, c'est qu'à la différence de ces dernières qui concernent les choses nécessaires, la loi humaine ne concerne que le contingent, dont font partie les actions humaines. Il suffit donc qu'elle ait toute la certitude possible dans son genre, c'est-à-dire une certitude telle que la règle soit vraie dans la plupart des cas, bien qu'elle puisse faire défaut dans quelques circonstances (1), *sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus*.

II. — LA LOI HUMAINE NE DOIT PAS DÉFENDRE TOUS LES VICES (2). — Dans ses prescriptions, la loi humaine ne défendra pas tous les vices. On sait, en effet, qu'elle est posée comme une règle et une mesure des actes humains. Or « la mesure doit être du même genre que la chose mesurée », nous apprend Aristote (3), car les choses diverses sont mesurées par les choses diverses, *diversa enim diversis*

(1) I^{re} II^æ, q. 96, art. 1 ad 3.

(2) I^a II^æ, q. 96, art. 2.

(3) ARISTOTE, *Méthaph.* X.

mensuris mensurantur, et, en effet, si elles étaient semblables, elles ne pourraient se servir de mesure n'étant pas connues l'une par l'autre. Il en résulte donc que les lois, règles et mesures, pour être du même genre que ce qu'elles règlent et mesurent, c'est-à-dire les actes humains, doivent être imposées aux hommes selon leur condition, et c'est pour cette raison que saint Isidore disait, comme on l'a vu plus haut : « La loi doit être possible, et selon la nature et selon la coutume du pays ». Or, la puissance où la faculté d'agir provient d'une disposition intérieure, d'un *habitus*. Aussi l'homme vertueux fera des choses que ne pourra pas faire celui qui ne l'est pas, de même qu'un homme fait, agira comme ne pourrait le faire un enfant. Et voilà pourquoi la loi n'est pas la même pour eux deux, pourquoi elle permet à l'enfant bien des choses qu'elle défend, et sous peine de punition, aux adultes. Semblablement, bien des choses sont permises aux imparfaits qui ne seraient pas tolérées chez les parfaits.

Or, la loi humaine est faite pour l'ensemble des hommes, dont le plus grand nombre est imparfait. C'est pourquoi elle ne prohibe pas tous les vices, dont les vertueux du reste s'abstiennent, mais seulement les plus graves, ceux que le plus grand nombre peut éviter, principalement ceux qui nuisent à autrui, et dont la défense est nécessaire si l'on veut conserver la société. Ainsi la loi humaine défend l'homicide, le vol et autres crimes pareils.

D'ailleurs, si le but de la loi est bien d'amener

les hommes à la vertu, elle ne le fait pas tout d'un coup, mais petit à petit, graduellement. C'est la raison pour laquelle on n'impose pas dès le début à la masse des imparfaits tous les devoirs de l'homme parfait, et qu'on n'ordonne pas d'éviter tout ce qui est mal. Sans quoi, les imparfaits, ne pouvant supporter tous ces préceptes, tomberaient plus profondément dans le mal. C'est, du reste, ce que dit le Sage, par cette comparaison : « Celui qui mouche trop fort, fait sortir le sang (1) ». Sous une autre forme, Jésus-Christ dit, dans l'évangile de saint Matthieu : « On ne met pas le vin nouveau dans de vieilles outres, sans quoi les outres se rompent et le vin se répand (2) », c'est-à-dire, on ne donne pas aux imparfaits les préceptes de la vie parfaite, sans quoi le mépris qu'ils en feraient les jetteraient dans des maux plus graves encore (3).

Il faut bien remarquer, du reste, que si la loi humaine ne défend pas tous les vices, elle ne les approuve pas pour cela. La loi humaine ne les défend pas tous, comme la loi divine, parce qu'elle a une sphère d'action beaucoup moins considérable « la loi humaine, concernant principalement les choses de ce monde, punit les actes qui troublent l'ordre parmi les hommes, et la Providence punit les autres actions coupables. Ensuite, les hommes

(1) *Prov.*, XXX, 33.

(2) *Matth.*, IX, 17.

(3) *I^{re} II^{es}*, q. 96, art. 2, ad 2.

ne peuvent connaître, juger, ni par conséquent réprimer et punir les actes cachés dans les cœurs ; Dieu seul exerce sa juridiction suprême dans le sanctuaire des âmes. Enfin si le législateur humain voulait défendre toutes les choses peu conformes ou même contraires à la loi divine, il bouleverserait la société de fond en comble ; supposez que la loi vînt défendre aujourd'hui les livres inutiles, le luxe superflu, les modes excentriques, les paroles équivoques, les regards immodestes, qu'arriverait-il ? » (1). Aussi quand la loi humaine ne s'occupe pas des choses qu'elle ne peut diriger, elle suit en cela l'ordre de la loi éternelle, mais elle le violerait si elle approuvait ce que cette loi réprouve. *Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset si approbaret ea quæ lex æterna reprobât* (2). Et saint Thomas conclut avec saint Augustin : « La loi qui régit l'Etat permet et ne punit pas bien des choses que la divine Providence punit ; mais parce qu'elle ne fait pas tout, il ne faut pas mépriser ce qu'elle fait » (3).

III. — LA LOI HUMAINE NE PRESCRIT PAS TOUTES LES VERTUS (4). — Inversement, d'ailleurs, la loi hu-

(1) LACHAT, *op. cit.* Paris, Vivès, 1857, t. VI, p. 327, note 1.

(2) I^a II^a, q. 93, art. 3, ad 3.

(3) SAINT AUGUSTIN, *De lib. Arbitr.* I, 5, dans I^a II^a, q. 96, art. 2, ad 3.

(4) I^a II^a, q. 96, art. 3.

maine ne prescrit pas non plus les actes de toutes les vertus, car de même qu'à propos des vices, la loi humaine ne défend que les plus graves, ceux dont la défense est nécessaire à la conservation de la société, de même, en ce qui concerne les vertus, elle ne prescrit que celles qui peuvent se rapporter au bien public soit immédiatement, soit médiatement.

Les vertus, en effet, se distinguent selon leur objet (1). Et tous les objets des vertus peuvent se rapporter soit au bien privé d'une personne, soit au bien commun de l'ensemble. C'est ainsi qu'une personne peut accomplir les actes de la vertu de force soit pour défendre son pays, soit pour défendre le droit d'un ami. Et il en est de même pour toutes les autres vertus. La loi donc, étant ordonnée au bien général, il en résulte qu'il n'y a pas de vertu dont elle ne puisse commander les actes. Pourtant, la loi humaine ne commandera que les actes des vertus qui se rapportent au bien général, d'une manière immédiate, comme les actions qui concourent directement au bien de la société, ou d'une manière médiate comme celles que le législateur ordonne pour affermir la bonne discipline et maintenir la justice et la paix.

On remarquera, du reste, qu'un acte peut être dit vertueux dans deux cas. Tout d'abord lorsqu'il

(1) I^a II^æ, q. 54, art. 2 ; q. 60, art. 1 ; q. 62, art. 2.

est conforme à la vertu, et de cette manière on appellera juste un acte conforme à la vertu de justice, courageux, un acte conforme à la vertu de force, et ainsi de suite. D'autre part, un acte peut aussi être dit vertueux quand il a son principe dans la perfection morale. De tels actes sont toujours produits par la vertu et ils ne tombent pas sous le précepte de la loi, mais ils sont cette fin vers laquelle le législateur veut conduire tous les sujets (1).

Telle est donc la puissance de la loi considérée en elle-même ou dans ses préceptes : elle se rapporte aux choses générales, ne défend pas tous les vices, ne commande pas toutes les vertus. Il faut maintenant envisager cette puissance sous son deuxième aspect, autrement dit, à l'égard des hommes qui reçoivent la loi, c'est-à-dire voir dans quelle mesure ils sont obligés, en conscience, de lui obéir, quels sont ceux qui lui sont soumis et enfin de quelle manière se fera cette obéissance, si c'est en observant strictement la lettre de la loi, ou si, au contraire, il n'y a pas des cas où l'on doit laisser la lettre de la loi pour s'en tenir à son esprit.

IV. — LA LOI JUSTE OBLIGE EN CONSCIENCE (2). — La première question, si importante d'ailleurs, est celle de savoir si la loi oblige en conscience. Toutes les lois humaines sont justes ou injustes. Si elles sont

(1) I^a II^æ, q. 96, art. 3, ad 2.

(2) I^a II^æ, q. 96, art. 4.

justes, elles tirent de la loi éternelle, dont elles dérivent, la force d'obliger dans le for de la conscience. *Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æterna, a qua derivantur.* C'est ce qu'exprime la Sainte Ecriture dans ces paroles : « Par moi les rois règnent et les législateurs portent de justes lois » (1).

Or, une loi est juste de plusieurs manières : d'après sa fin, son auteur ou sa forme. Elle est juste d'après sa fin, lorsqu'elle a pour but le bien général, *...ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune.* Elle est juste d'après son auteur, lorsqu'elle n'excède pas le pouvoir de celui qui la porte, *...ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis.* Enfin elle est juste d'après sa forme, quand elle impose aux citoyens, selon l'égalité proportionnelle, les charges qui servent à entretenir le bien public, l'Etat, *...ex forma, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune.* En effet, l'homme faisant partie de la société, ce qu'il est, ce qu'il a, revient à la société, comme la partie au tout. Voilà pourquoi la nature ne craint pas de faire parfois quelque dommage à la partie, si c'est nécessaire pour sauver le tout, *...natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum.* Et ainsi, les lois qui de cette manière répartissent les charges proportionnellement, sont justes et obligent dans le for de

(1) *Prov.* VIII, 15.

la conscience ; elles sont, peut-on dire, des « lois légales » *et secundum hoc, leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales*. C'est du reste l'enseignement de saint Paul : « Tout pouvoir humain vient de Dieu » d'où « celui qui résiste au pouvoir (dans les choses soumises à sa juridiction) résiste à l'ordre de Dieu (1) », et donc se rend coupable dans sa conscience (2).

Mais, d'autre part, les lois peuvent aussi être injustes, et elles le sont de deux manières, soit parce qu'elles sont contraires au bien commun, soit parce qu'elles sont contraires au bien divin. Tout d'abord, elles seront contraires au bien commun pour les raisons opposées à celles qu'on a vues et qui font qu'elles sont justes. Donc elles seront, elles aussi, injustes dans leur fin, dans leur auteur, ou dans leur forme. La loi est injuste dans sa fin, quand l'autorité éditte des lois onéreuses pour les sujets, ne se rapportant pas au bien général, mais faites pour satisfaire la cupidité ou la gloire des gouvernants, *...ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam*. La loi est injuste dans son auteur, lorsqu'elle est établie par quelqu'un qui n'en a pas le pouvoir, *...ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem*. Enfin la loi est injuste dans

(1) Rom., XIII, 1.

(2) 1^a II^æ, q. 96, art. 4, ad 1.

sa forme, lorsque, même ordonnée au bien commun, elle ne répartit pas les charges sur l'ensemble avec équité, ...*ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune.*

Dans tous ces cas, ces lois sont bien plus des violences que des lois, car « la loi n'existe que si elle est juste », rexit saint Thomas à la suite de saint Augustin. Il en résulte que de telles lois n'obligent pas au for de la conscience, si ce n'est pour éviter le scandale et le trouble que la résistance occasionnerait, *tales leges non obligant in foro conscientiae : nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem.* Dans ce cas, l'homme doit céder de son droit, comme l'enseigne l'Evangile : « Si quelqu'un veut t'appeler en jugement pour te prendre ta tunique, abandonne lui encore ton manteau. Et si quelqu'un veut te contraindre à faire mille pas avec lui, fais-en deux autres mille avec lui (1). »

La loi peut aussi être injuste non seulement en étant contraire au bien commun, mais encore en étant contraire au bien divin, comme le serait, par exemple, une loi d'un tyran conduisant les hommes à l'idolâtrie ou à quelque autre chose contraire à la loi divine. De telles lois dépassent le pouvoir du législateur, et en aucune façon absolument, on ne doit y obéir, car, dit l'Ecriture Sainte : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (2) », *tales leges*

(1) *Matth.*, V. 40-42.

(2) *Actes*, V, 29.

nullo modo licet observare : quia sicut dicitur « obedire oportet Deo magis quam hominibus, »

Il faut du reste bien se garder de prendre saint Thomas pour un séditieux et un fauteur de désordres. Bien au contraire, il proclame nettement que la sédition, opposée à la justice et au bien commun, est de sa nature un péché mortel, et d'autant plus grave que le bien général qu'elle attaque est supérieur au bien particulier qu'attaque la querelle (1). *Manifestum est ergo quod seditio opponitur et iustitiæ et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale : et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.* Si cependant le docteur angélique permet ou ordonne la résistance, dans les cas qu'on vient de voir, c'est que « cette résistance défensive... n'est qu'une *application du droit de légitime défense*, qui n'appartient pas moins aux peuples qu'aux individus. Il n'y a certes là aucune rébellion, puisqu'on ne résiste pas à l'autorité, mais à l'abus de l'autorité, à l'injuste agresseur qui viole manifestement et gravement le droit naturel par cette agression. On proclame au contraire ainsi très courageusement le droit et les exigences du bien commun. « La sédition, dit saint Thomas, est contraire à la justice et au bien commun... mais ceux qui défendent le bien commun en leur (aux perturbateurs) résistant, ne

(1) II^a II^æ, q. 42, art. 2.

méritent pas le nom de séditieux, pas plus que ceux qui se défendent ne sont appelés des querelleurs, *rixosi* » (II^a II^æ, q. 42, art. 2). « Le gouvernement tyrannique n'est pas juste, n'étant pas ordonné au bien commun, mais au bien particulier de celui qui gouverne... Et aussi le renversement de ce régime n'a pas le caractère d'une sédition, à moins que, par hasard, l'opération ne se fasse avec un tel désordre qu'elle entraîne pour le peuple un dommage plus nuisible que la tyrannie elle-même. Mais c'est bien plutôt le tyran qui est séditieux, en entretenant discordes et séditions dans le peuple qui lui est soumis, afin de pouvoir plus sûrement le dominer. *Ibid.*, ad 3 » (1).

En dehors de cette hypothèse, « s'il est des cas où le droit strict à la résistance défensive doit s'effacer devant la charité et le bien commun, il en est d'autres, difficiles à déterminer d'avance, où le salut des âmes et même le bien commun du pays conseillent de résister fermement : « Les mauvais sont tolérés par les bons, dit saint Thomas, pour autant que ceux-ci supportent, dans la mesure convenable, *les injures personnelles* ; mais cette tolérance ne va pas jusqu'à supporter *les injures faites à Dieu et au prochain*. Chrysostome dit, en effet (*super Matth. hom. 5*) : « Que l'on soit patient à l'égard des injures personnelles, c'est louable ; mais dissimuler devant l'injure faite à Dieu, c'est une grande impiété (II^a

(1) GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. *Etudes*, 5 janvier 1926, pp. 52-53.

II^æ, q. 108, art. 1 ad 2). » Et, ad 5 : « Il faut tolérer le péché du Prince, s'il ne peut être châtié sans scandale de la multitude ; à moins, par hasard, que le péché du Prince ne soit plus nuisible au peuple, spirituellement ou matériellement, que le scandale redouté. » *Item*, II^a II^æ q. 43, art. 8, ad 2 ; q. 72 art. 3 : « Il faut parfois que nous repoussions un outrage, et pour deux raisons. D'abord pour le bien même de l'insulteur, afin que soit réprimée son audace et empêché le retour de ses attentats... Ensuite, pour le bien de ceux dont le profit est compromis par les affronts qui nous sont faits. » (1).

On voit (2) combien est pondérée, mais en même temps d'une fermeté remarquable, la doctrine de

(1) GARRIGOU-LAGRANGE, (*loc. cit.*), pp. 53-54.

(2) Il est intéressant de constater que Philippe de Beaumanoir, presque à la même époque (ses *Coutumes de Beauvaisis*, sont de 1283 et saint Thomas est mort en 1274), enseignait la même théorie : « la setisme vertus qui doit estre en baillif, si est qu'il obéisse au commandement de son seigneur en tous ses commandemens, essieutés les commandemens pour lesqueus il pourroit perdre s'ame s'il les fesoit, car l'obéissance qu'il doit doit estre entendue en droit fere et en loial justice maintenir. Ne li baillis ne seroit pas escusés vers Dieu qui du commandement son seigneur feroit tort a son escient ; et mieus vaut au baillif qu'il lesse le service que ce que pour commandement ne pour autre chose il face tort a son escient... car li sires n'est pas bons a servir qui prent plus garde a fere sa volenté que a droit et a justice maintenir. » (*Coutumes du Beauvaisis*. Ed. Am. Salmon t. I, ch. 1, n° 18). Il dit aussi :

« Tout soit il ainsi que li rois puist fere nouveaux establissemens, il doit mout prendre garde qu'il les face par resnable cause et pour le commun pourfit et par grant conseil, et especiaument qu'il ne soient pas fet contré Dieu ne contré bonnes mœurs ; car s'il le fesoit, laquelé chose ne sera ja se Dieu plect, ne le devroient pas si sougiet souffrir pour ce que chascuns par dessus toutes choses doit amer et douter Dieu de tout son cuer et pour

saint Thomas sur la force obligatoire de la loi (1). C'est toujours le souci du bien public qui inspire toutes ses solutions.

Sachant maintenant dans quelle mesure la loi oblige en conscience, il faut voir à qui elle s'applique, et c'est, on s'en souvient, le deuxième point à considérer pour connaître, sous tous ses aspects, la puissance de la loi à l'égard des hommes.

V. — QUI EST SOUMIS A LA LOI (2). — On se rappelle que la loi a deux propriétés essentielles : elle est règle des actes humains, et elle a la force coactive, *primo quidem, quod est regula humanorum actuum ; secundo, quod habet vim coactivam*. Partant de ce double point de vue, saint Thomas va déterminer ceux qui sont soumis à la loi.

On peut d'abord être soumis à la loi quand à sa force directrice, comme le réglé l'est à la règle, et de cette manière sont soumis à la loi tous ceux qui sont soumis au pouvoir qui la porte. En conséquence, elle ne s'appliquera pas à deux catégories d'hommes : en premier lieu, à ceux qui sont entièrement affranchis de l'autorité du pouvoir qui l'éta-

l'honneur de sainte Eglise et, après, son seigneur terrien. Si doit chascuns fere ce qui apartient au commandement de Nostre Seigneur en esperance d'avoir le guerredon des biens celestiens et, après, obeïr au seigneur terrien selonc ce que l'on doit fere pour les possessions temporeus. » (*op. cit.*, t. II, ch. XLIX, n° 1515).

(1) Pour plus de détails sur le droit de résistance, avec les distinctions entre la résistance passive, défensive, agressive, cf. Em. Chénon, *Le rôle social de l'Eglise*, Paris, Bloud et Gay, 1922, p. 118-121.

(2) 1^a II^o, q. 96, art. 5.

blit. Ainsi les habitants d'une cité ou d'un royaume ne sont pas soumis aux lois ni au pouvoir d'un souverain d'une autre cité ou d'un autre royaume, car « *lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis : et ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem recipientis legem ad eum qui dat legem* (1). » En second lieu, elle ne s'appliquera pas non plus à ceux qui sont régis par une loi supérieure à elle. Par exemple, un sujet soumis au proconsul est bien sous sa domination, sauf cependant en ce qui concerne les choses dont il est dispensé par l'empereur. En effet, il n'est pas soumis aux ordres inférieurs dans la sphère où il est régi par des ordres supérieurs. Et voilà comment, celui qui est soumis à la loi dans les choses ordinaires ne lui est plus soumis dans les choses où il se trouve sous la direction d'une loi plus élevée.

Ensuite, on peut être soumis à la loi non plus quant à sa force directrice, mais quant à sa force coactive, être dans la situation, non du réglé par rapport à la règle, *sicut regulatum regulæ*, mais dans celle du contraint par rapport à la force coactive, *subjectus legi sicut coactum cogenti*. A ce point de vue, on dira que les hommes vertueux et justes ne sont pas soumis à la loi, mais seulement les mauvais. Et, en effet, ce qu'on impose par la force, est contraire à la volonté. Or la volonté des bons, par cela même qu'ils sont bons, est en accord avec la

(1) II^a II^æ, q. 16, art. 1.

loi. Par conséquent, celle-ci n'a pas à user de la force pour leur faire accomplir ce qu'ils exécutent de leur plein gré. Au contraire, la volonté des mauvais se pose à l'encontre de la loi. Celle-ci doit donc employer la force pour les faire obéir. Et voilà pourquoi si l'on considère seulement dans la loi son caractère coactif, son pouvoir de contrainte, on constate que les bons ne lui sont pas soumis, mais seulement les mauvais. C'est d'ailleurs ce que dit saint Paul : « la loi n'est pas imposée aux justes » (1), c'est-à-dire qu'ils ne sont pas soumis à la loi par contrainte, par force, « ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs » (2). La force coactive de la loi est seulement pour les méchants. Mais en ce qui concerne la force directrice de la loi, la direction du Saint-Esprit, qui conduit les hommes vraiment spirituels, veut que les hommes obéissent aux lois humaines dans tout ce qu'elles n'ont pas de contraire à la loi divine, conformément à cet enseignement de saint Pierre : « Soyez soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur » (3).

En ce qui concerne cette attitude des hommes vis-à-vis de la loi, saint Thomas partage les hommes en quatre groupes (4). Le premier comprend les justes qui, dans le sens qu'on vient de voir, ne

(1) I *Tim.* I, 9.

(2) *Rom.*, II, 14-15.

(3) I *Pet.* II, 13.

(4) SAINT-THOMAS, *Commentaire in Rom.*, 2, Lect. 3, *in medio*.

sont pas soumis à la loi. Ce premier groupe est le plus élevé en dignité, parce qu'il comprend des sujets qui font le bien par eux-mêmes et non parce que d'autres les y poussent, *non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum*. Viennent ensuite ceux qui sont poussés au bien par d'autres, mais cependant sans y être contraints. Le troisième groupe compte ceux qui ont besoin d'être forcés, pour devenir meilleurs, *qui coactione indigent ad hoc quod fiant boni*. Enfin, les derniers de tous ne peuvent être conduits au bien même par la force, *qui nec coactione ad bonum dirigi possunt*.

On en aura fini avec cet exposé, lorsqu'on aura examiné la situation du prince. La distinction de la force directrice et de la force coactive de la loi donne la solution (1).

Le prince n'est pas soumis à la force coactive de la loi, car nul ne peut se contraindre lui-même, et, par ailleurs, la loi n'a de force coactive que par le pouvoir du prince. Et comme personne ne peut porter un jugement de condamnation contre lui, s'il agit contre la loi (la glose commentant ce passage de l'Écriture : « J'ai péché contre vous seul (2) », dit, en effet : « Le roi n'a point d'homme qui puisse juger ses actes ») il en résulte que le prince n'est pas soumis à la loi, sous ce premier point de vue.

Par contre, il est soumis à la force directrice de

(1) I^a II^a, q. 96, art. 5, ad 3.

(2) Ps. L., 6.

la loi, de sa propre volonté. L'Eglise, les sages, le droit et l'Evangile sont d'accord sur ce point. L'Eglise, par l'intermédiaire d'Innocent III (1) dit : « Le maître doit se soumettre aux décrets qu'il impose aux autres ». Le Sage, en l'espèce Caton, parlant des préceptes qu'on donne aux inférieurs, dit : « Supporte la loi que tu fais toi-même ». Le droit est aussi du même avis, car on voit, dans le Code, une lettre des empereurs Théodose et Valentinien au préfet Volusianus, ainsi conçue : « C'est pour le prince une parole digne de la majesté souveraine de se déclarer lié par les lois, car notre autorité dépend de l'autorité du droit, et c'est pour le prince un acte plus grand de se soumettre aux lois que de commander. » Enfin, dans l'Evangile, Jésus-Christ blâme aussi : « ceux qui disent et ne font pas, ceux qui imposent aux autres de lourds fardeaux et ne veulent pas les toucher du doigt (2). » Donc, dans le jugement de Dieu, le prince n'est pas affranchi de la loi quant à sa force directrice, mais il doit s'y soumettre de son plein gré et non par force, *quantum ad Dei judicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam ejus; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere*. Il faut ajouter que le prince est encore au-dessus de la loi à ce point de vue, qu'il peut, s'il le trouve expédient, la changer ou en dispenser pour le temps et le lieu.

(1) *Extra, de Constitutionibus*, cap. *Cum omnes*, cité dans la *Somme*.

(2) MATTH., XXIII, 3-4.

Le troisième aspect que présente la loi humaine considérée à l'égard des hommes auxquels elle s'applique, est, peut-on dire, la manière dont on lui obéira. Ceci amène à constater qu'il est parfois permis d'agir contre la lettre de la loi pour suivre son esprit.

VI. — IL EST PARFOIS PERMIS D'AGIR CONTRE LA LETTRE DE LA LOI (1). — Et en effet, toute loi, on s'en souvient, est ordonnée pour le bien commun des hommes ; dans cette mesure seulement elle obtient force et raison de loi, en sorte que, si elle y manque, elle n'a pas la force d'obliger. C'est pourquoi le jurisconsulte dit : « Ni la raison du droit ni l'équité ne permettent cette sévérité qui, par une dure interprétation, fait tourner contre les hommes ce qui a été fait à leur avantage. » Les Romains disaient aussi, plus brièvement : « *summum jus, summa injuria* ». Or, il y a des choses dont l'observation très utile, dans la plupart des cas, peut parfois devenir très nuisible. Comme le législateur ne peut prévoir tous les cas particuliers, il fait la loi pour ce qui arrive le plus souvent, *proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt*, portant son intention vers l'utilité commune. Et même s'il pouvait considérer tous les cas, il ne devrait cependant pas les exprimer tous, afin d'éviter la confusion. Il devrait porter la loi seulement pour ce qui se produit dans

1^{re} II^e, q. 96, art. 6.

1. *Summum jus, summa injuria* (1)

la plupart des cas (1), *...non oporteret ut omnes casus exprimeret, propter confusionem vitandam : sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.*

En conséquence, il peut se faire qu'un cas se présente, dans lequel l'observation de la loi soit dommageable. Alors, il ne faudra pas l'observer. Par exemple, une cité est assiégée, et la loi ordonne de maintenir fermées les portes. Ce faisant, elle a en vue le salut commun ; et la mesure qu'elle prescrit sera utile dans la plupart des cas. Mais s'il arrive que les ennemis poursuivent les défenseurs de cette ville, il serait évidemment très dommageable à la cité assiégée de ne pas leur ouvrir ses portes, sous prétexte que la loi dans sa lettre a défendu de le faire. Dans une telle circonstance, les portes doivent être ouvertes, sans aucun doute, bien que ce soit contre la lettre de la loi, car en agissant ainsi on sert l'utilité commune et c'est elle que le législateur a eu en vue en portant sa loi.

Pourtant une grande prudence s'impose. Si l'observation de la loi, selon sa lettre, ne présente pas un danger subit auquel il importe de remédier aussitôt, il n'appartient pas à chacun d'interpréter ce qui est utile ou non à la cité. C'est affaire seulement aux chefs qui ont, dans des cas de cette espèce, l'autorité de dispenser des lois. C'est seulement au cas où il survient un péril subit, ne permettant pas

(1) I^a II^æ, q. 96, art. 6, ad 3.

de prendre le délai nécessaire pour recourir au supérieur, que cette nécessité apporte la dispense avec elle, car « nécessité n'a pas de loi » *necessitas non subditur legi*, c'est-à-dire que la loi disparaît quand la nécessité intervient.

Il faut remarquer que celui qui agit contre les termes de la loi dans le cas de nécessité, ne juge pas de la loi elle-même, mais seulement du cas particulier dans lequel il voit que les termes de la loi ne doivent pas être observés (1). Du reste, s'il y avait doute, il faudrait alors agir selon les termes de la loi ou consulter le supérieur (2).

Tels sont les différents points de vue auxquels se place saint Thomas pour étudier la puissance de la loi. Il reste une dernière question à examiner ; celle du changement des lois humaines, c'est-à-dire, voir si un tel changement est chose possible, les raisons qui le permettent, et la manière dont il peut s'effectuer.

§ 3. — *Changement des lois humaines.*

I. — LA LOI HUMAINE PEUT CHANGER (3). — La loi humaine, on le sait, est une prescription de la raison qui dirige les actes humains. Donc elle pourra changer justement pour deux motifs, l'un venant

(1) I^a II^æ, q. 96, art. 6, ad 1.

(2) I^a II^æ, q. 96, art. 6, ad 2.

(3) I^a II^æ, q. 97, art. 1.

de la raison, et l'autre venant des hommes eux-mêmes dont les actes sont réglés par la loi.

Le premier motif vient de la raison. Il est, en effet, naturel à la raison humaine d'aller graduellement de l'imparfait au parfait. Par exemple, on constate que, dans les sciences spéculatives les premiers philosophes eurent des conceptions imparfaites que perfectionnèrent les philosophes suivants en ajoutant leurs propres observations à celles des premiers. Dans les sciences pratiques, il en va de même. Les premiers sages ne pouvant tout considérer par eux-mêmes donnèrent des institutions imparfaites, défectueuses par bien des côtés, qui furent ensuite modifiées, changées, perfectionnées par ceux qui suivirent. C'est ainsi que de nouvelles lois furent faites pour perfectionner les premières.

Le deuxième motif vient des hommes eux-mêmes. La loi doit s'adapter aux différentes conditions humaines. Ces conditions venant à changer, la loi, pour rester en harmonie avec elles, doit changer également. Et c'est ce que dit saint Augustin, dans cet exemple : « Si un peuple est modéré, grave, gardien vigilant du bien commun, si ses membres pensent moins au bien privé qu'au bien public, la loi ne porte-t-elle pas justement qu'à un tel peuple il est permis de se donner les magistrats qui gouverneront la République ? Mais, au contraire, si ce même peuple, peu à peu dépravé, vend ses suffrages et donne le gouvernement aux vicieux et aux scélérats, c'est justement que le pouvoir de conférer

les honneurs lui est enlevé et remis à quelques hommes de bien » (1).

Pourtant, une difficulté peut se présenter. On se rappelle que la loi naturelle est immuable. Or, la loi humaine en dérive. Comment, dans ces conditions, peut-elle changer ? Saint Thomas a prévu l'objection et y a répondu. Si la loi naturelle est immuable, c'est qu'elle est une participation de la loi éternelle. Elle tire donc son immutabilité de l'immutabilité et de la perfection de la raison divine, règle constituante de la nature, *et ideo immobilis perseverat : quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam*. Mais la raison humaine est changeante et imparfaite ; c'est pourquoi la loi humaine est changeante elle aussi, *ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo ejus lex mutabilis est*. En outre, la loi naturelle contient certains préceptes universels qui demeurent toujours, tandis que la loi positive humaine contient des préceptes particuliers se rapportant aux divers cas qui se produisent (2).

D'ailleurs, il faut se rappeler que la loi naturelle est immuable seulement dans ce sens qu'on ne peut rien retrancher à ses préceptes. S'il s'agit de lui ajouter de nouveaux préceptes, rien ne s'oppose alors à son changement. De plus, c'est seulement à l'égard des principes qu'elle est tout à fait immua-

(1) SAINT AUGUSTIN, *De libero Arbitr.*, I, 6.

(2) I^a II^æ, q. 97, art. 1, ad 1.

ble, *omnino immutabilis* ; dans l'application de ses conséquences particulières, elle peut parfois subir des modifications, comme on l'a précisé plus haut. Mais les lois humaines s'appliquant à des choses variables qui ne peuvent être parfaitement immuables, ne pourront donc pas l'être non plus (1), et soit pour perfectionner les institutions existantes, soit pour s'adapter aux nouvelles conditions humaines, la loi pourra et même devra changer.

II. — LA LOI NE DOIT CHANGER QU'EN CAS DE NÉCESSITÉ OU D'UTILITÉ ÉVIDENTE (2). — Pourtant ce changement ne sera sage que s'il concourt à l'utilité commune, car de lui-même il porte une certaine atteinte au bien commun. La coutume, en effet, contribue beaucoup à l'observation des lois, de sorte que, ce que l'on fait à son encontre, même si c'est un manquement léger, paraît grave de sa nature. D'où il résulte qu'en changeant la loi on lui fait subir une diminution de la force obligatoire, dans la mesure même où l'on déroge à la coutume. Aussi ne doit-on jamais changer la loi que si l'on peut apporter au bien général une compensation équivalente au dommage qu'on lui a causé d'autre part en dérogeant à la coutume. Il est permis d'espérer cette compensation lorsque la nouvelle loi promet de très grands avantages soit qu'une impérieuse nécessité la réclame soit que la loi suivie jusqu'alors con-

(1) I^a II^æ, q. 97, art. 1, ad 2.

(2) I^a II^æ, q. 97, art. 2.

tienne une injustice manifeste ou que son application soit dommageable. C'est pourquoi le jurisconsulte dit : « *in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum visum est* », quand on veut établir de nouvelles choses, il faut une utilité évidente, pour pouvoir s'écarter du droit qu'on a si longtemps regardé comme juste.

III. — LA LOI HUMAINE PEUT ÊTRE CHANGÉE PAR LA COUTUME QUI OBTIENT ELLE-MÊME FORCE DE LOI (1). — Ce changement de la loi se fera le plus souvent par une autre loi. C'est manifeste, et ce point ne soulève aucune difficulté. Mais il pourra se faire, aussi, par une coutume contraire qui obtient force de loi.

Et, en effet, toute loi procède de la raison et de la volonté du législateur, la loi divine et la loi naturelle procèdent de la volonté raisonnable de Dieu, la loi humaine de la volonté de l'homme réglée par la raison, *lex quidem divina et naturalis a rationali Dei voluntate ; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata* (2). Cette raison et cette

(1) I^{re} II^{es}, q. 97, art. 3.

(2) « Pourquoi notre saint auteur dit-il « volonté raisonnable de Dieu » et « volonté de l'homme dirigée par la raison » ? En Dieu la volonté est la raison même dans son essence ; mais dans les créatures, la volonté n'est pas la raison même, elle en participe, voilà tout. Il n'y a donc pas en Dieu, rigoureusement parlant, raison et volonté ; il y a volonté raisonnable. Dans l'homme, au contraire, la volonté est proprement dirigée par la raison. ». LACHAT, *op. cit.*, t. VI, p. 395, note 1.

volonté de l'homme se manifestent par la parole, mais elles peuvent aussi se manifester par des faits, car on est sensé choisir comme bon ce qu'on accomplit par ses actes. Or, que la parole humaine puisse changer ou interpréter la loi en tant qu'elle manifeste le mouvement intérieur et les concepts de la raison humaine, c'est tout à fait évident. Mais du même coup, les actes, dont la répétition multiple forme la coutume, pourront également changer la loi, l'interpréter ou même instituer quelque chose qui obtienne force de loi, puisque, par leur répétition, ils manifestent, eux aussi, très efficacement le mouvement intérieur de la volonté et les concepts de la raison. Ce que l'on répète un grand nombre de fois paraît bien provenir, en effet, du jugement délibéré de la raison. Donc la coutume peut obtenir force de loi, abolir la loi, et l'interpréter, *et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.*

On ne saurait en effet invoquer l'axiome « de plusieurs maux ne peut sortir un bien » pour soutenir que la coutume ne peut changer la loi, sous prétexte que le premier acte posé contre la loi étant un mal, sa répétition, qui constitue la coutume, ne pourrait former un bien (1). Dans certains cas particuliers, les lois humaines souffrent des exceptions. D'où il est possible, précisément dans ces exceptions,

(1) I^a II^m, q. 97, art. 3, 2^e objection, et ad. 2.

d'agir en dehors de la loi, et cependant de ne pas faire un acte mauvais. Et lorsque de tels cas se sont multipliés, par suite d'un certain changement des conditions humaines, il est alors évident, par la coutume qui s'est ainsi établie, que la loi antérieure n'est plus utile, et c'est aussi évident que s'il était intervenu sur ce point une loi promulguée par la parole. Si, cependant, la raison pour laquelle la première loi était utile, demeure toujours, alors ce n'est pas la coutume qui vainc la loi, mais la loi qui triomphe de la coutume, à moins que celle-ci, enlevant à la loi une de ses propriétés essentielles, ne la rende inutile en en rendant l'accomplissement impossible, car il est très difficile de changer les coutumes d'un pays.

Et, de même, on ne peut pas davantage soutenir que la coutume ne peut changer la loi parce que les particuliers n'ont pas le droit de faire la loi, mais seulement les personnages publics et que la coutume émane des particuliers (1). Le peuple chez lequel la coutume est introduite peut, en effet, être régi de deux façons.

Si ce peuple est libre et peut faire ses lois, le consentement de tout le peuple, manifesté par la coutume, fait plus pour l'observation d'une institution que l'autorité d'un prince qui n'a dans ce cas le pouvoir de faire des lois qu'en tant que représentant du pays. Il en résulte que si chaque personne

(1) I^o II^e, q. 97, art. 3, 3 objection et ad 3.

ne peut faire la loi, la nation tout entière le peut. Mais si le peuple n'a pas le libre pouvoir de faire ses lois ou de repousser celles qu'on lui impose, cependant la coutume qui vient à prévaloir chez un tel peuple obtient aussi force de loi, par ce fait qu'elle est tolérée de ceux à qui il appartient de faire les lois. Leur tolérance paraît approuver ce que la coutume a introduit. « Ici la coutume, approuvée tacitement par l'autorité, manifeste l'intention du législateur ; elle ne crée pas la loi, seulement elle déclare qu'elle est créée. La coutume fait donc deux choses : elle établit la loi ou la dénonce, elle la pose comme créatrice ou la promulgue comme interprète ». (1)

Il faut bien remarquer (2) que, tout ce qu'on vient de dire sur la coutume, ne s'applique qu'à la loi humaine. La loi divine et la loi naturelle procédant de la volonté de Dieu, ne peuvent être changées par une coutume provenant de la volonté humaine, mais seulement par l'autorité divine. Nulle coutume ne peut obtenir force de loi contre la loi divine ou la loi naturelle, ...*nulla consuetudo vim obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem*. Aussi saint Isidore dit-il : « que l'usage le cède à l'autorité ; que la loi et la raison triomphent des coutumes dépravées (3). »

(1) LACHAT, *op. cit.*, Paris, Vivès, 1857 t. VI, p. 397, note.

(2) I^o II^o, q. 97, art. 3, ad 1.

(3) SAINT ISIDORE, *Synonym.*, II, 80, cité dans la *Somme*.

IV. — LES LOIS HUMAINES ADMETTENT LA DISPENSE (1). — La deuxième manière dont la loi humaine peut changer, après la coutume, et en dehors du cas classique d'une loi nouvelle, est la dispense.

A proprement parler, dispenser veut dire répartir selon des proportions convenables une chose commune entre tous. Voilà pourquoi on appelle dispensateur, le chef de famille qui distribue, avec poids et mesure, entre chaque membre de sa famille le travail et tout ce qui est nécessaire à la vie. Et dans l'Etat, on appellera dispensateur celui qui fixe la part que chacun doit prendre à l'observation d'un précepte commun. Or, il arrive quelquefois qu'un précepte, utile à la multitude, et dans le plus grand nombre de cas, ne convienne pas à telle personne, ou dans un cas déterminé, parce qu'il empêche quelque chose de meilleur de se produire, ou entraîne quelque chose de mal. Mais comme il serait dangereux de laisser cette appréciation au jugement de chacun, à moins qu'il n'y ait danger évident et subit, auquel cas, on se le rappelle, la nécessité emporte dispense avec elle, il en résulte que c'est celui qui régit la communauté qui a le pouvoir de dispenser de la loi humaine reposant sur son autorité. Autrement dit, il accorde la permission de ne pas obéir au précepte de la loi pour les cas où cette obéissance serait préjudiciable. Mais la nécessité seule peut lui permettre d'agir ainsi, car s'il accor-

(1) I^a II^e, q. 97, art. 4.

dait des dispenses en dehors de ce cas, selon son bon plaisir, il serait infidèle ou imprudent : infidèle, s'il n'a pas en vue le bien commun, imprudent s'il ignore les règles qu'il doit suivre pour donner des dispenses. Car, dit saint Bernard : « Quand la nécessité l'exige, la dispense est excusable ; quand l'utilité générale le demande, elle est louable ; quand ni l'utilité, ni la nécessité ne la réclame, elle n'est point une dispensation fidèle, mais une funeste dissipation (1). »

Tel est donc le principe. La dispense, lorsqu'elle est sagement accordée, d'après ces règles, est bonne, car elle a pour fin le bien général et elle ne fait pas acception de personne. Elle a pour fin le bien général, parce que c'est précisément pour cela qu'on l'accorde. Exemptant d'une loi générale, on ne doit pas l'accorder au préjudice du bien public, mais au contraire dans le dessein de le procurer, *non debet fieri in præjudicium boni communis ; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat* (2).

D'autre part, elle ne fait pas acception de personne, parce qu'il n'y a pas acception de personne quand on n'observe pas l'égalité vis-à-vis de personnes inégales. Aussi, lorsque la condition d'une personne requiert raisonnablement qu'on observe à son égard une conduite spéciale, on ne fait pas acception de personne en lui accordant une grâce particulière (3). Et ainsi, la dispense sainement en-

(1) SAINT BERNARD, *De considerat.* III. 4, cité dans Lachat, t. VI, p. 399.

(2) 1^a II^æ, q. 97, art. 4, ad 1.

(3) 1^a II^æ, q. 97, art. 4, ad 2.

tendue et appliquée, ne tombe en aucune façon sous le précepte de Dieu interdisant l'acceptation de personne (1).

Une dernière remarque achèvera de donner la précision nécessaire. La loi naturelle, en tant qu'elle contient les préceptes communs qui ne faillissent jamais, n'admet pas la dispense : *lex naturalis in quantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest*. Mais, dans les autres préceptes, qui sont comme les conclusions des principes communs, l'homme pourra parfois accorder des dispenses. Par exemple un furieux dépose un glaive et le redemande en état de furie ; ou bien c'est un traître qui réclame, pour s'en servir contre sa patrie, les armes qu'il a déposées. Dans ces cas, et autres semblables, c'est légitimement qu'on accordera la dispense de ne pas restituer ces dépôts (2).

Ensuite, en ce qui concerne la loi divine, chaque homme y est soumis comme toute personne privée est soumise à la loi publique. En conséquence, de même que toute personne ne peut dispenser de la loi publique humaine, mais seulement celui de qui la loi tient son autorité ou celui qui en a reçu l'autorisation, de même dans les préceptes de droit divin, qui sont de Dieu, nul ne peut dispenser si ce n'est

(1) *Deutér.*, I, 17.

(2) I^a II^æ, q. 97, art. 4, ad 3, et II^a II^æ, q. 120, art. 1.

Dieu ou celui à qui il en a donné spécialement le pouvoir (1). « *Per quascumque causas res nascitur, per easdem dissolvitur.* » D'ailleurs parmi ces préceptes de droit divin, il en est dont personne, pas même Dieu, ne peut accorder de dispense : ce sont les préceptes du Décalogue (2).

(1) I^a II^æ, q. 97, rt. 4, ad 3.

(2) I^a II^æ, q. 100, art. 8 et aussi dans cet article, ad 2.

CHAPITRE SIXIEME

LA LOI DIVINE.

Après tout ce que l'on a dit sur la loi jusqu'ici, on comprendra sans peine, que l'homme, pour atteindre sa fin dernière, qui est la vision de Dieu au ciel, donnée par Dieu aux hommes sous forme de récompense, doit avoir un autre secours plus complet que ceux qui ont été vus jusqu'à présent. Cet autre secours est la loi divine. La loi naturelle et la loi humaine, en effet, ne suffisent point et quatre raisons rendent nécessaire une loi divine (1).

Tout d'abord, on sait que la loi dirige les actes de l'homme vers sa fin. Si l'homme avait une fin n'excédant pas la portée de ses propres forces, il ne lui serait pas nécessaire d'avoir une autre direction que la loi naturelle et la loi humaine qui en dérive. Mais l'homme est fait pour la béatitude éternelle, qui excède la proportion de ses facultés. Il faut donc qu'il soit dirigé vers sa fin non seulement par la loi naturelle et la loi humaine qui en dérive mais encore par une loi divine. Car, par la loi

(1) I^a II^æ, q. 91, art. 4.

naturelle l'homme participe bien de la loi éternelle, mais selon la capacité de sa nature (1). Pour atteindre sa fin surnaturelle, il lui faut une direction plus élevée. Et voilà pourquoi Dieu nous a donné sa loi; par elle nous participons d'une manière plus élevée à la loi éternelle. Et voilà, aussi, pourquoi les créatures irraisonnables n'ont pas besoin de la loi divine; elles ne sont pas ordonnées pour une fin plus haute que n'est celle qui est proportionnée à leurs facultés naturelles (2).

En second lieu, à cause de l'incertitude du jugement humain, surtout en ce qui concerne les choses contingentes et particulières, la raison porte sur les actes humains des jugements divers, et par suite des lois diverses et contraires. Comment, alors, l'homme pourra-t-il savoir, sans aucun doute possible, ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter? Et cependant, il n'y a rien de plus important pour lui que cette certitude, puisque d'elle dépendent son bonheur ou son malheur éternel. Il est donc nécessaire que, dans ses actes, il soit dirigé par une loi divine, présentant le caractère de l'infailibilité suprême.

De plus, l'homme ne peut faire de loi que sur ce qu'il peut juger. Or, il ne peut juger des choses intérieures qui restent cachées, mais seulement des extérieures qui paraissent au grand jour. Pourtant

(1) I^a II^æ, q. 91, art. 4, ad 1.

(2) I^a II^æ, q. 91, art. 4, ad 3.

la perfection de la vertu veut que l'homme marche droit dans ces deux sortes d'actes, intérieurs et extérieurs. Et parce que la loi humaine ne peut diriger l'homme suffisamment dans les actes intérieurs, il est nécessaire que la loi divine se surajoute à elle.

Enfin, comme on l'a vu, la loi humaine ne peut défendre ou punir tout ce qui se fait de mal. Car, si elle voulait empêcher tout le mal, elle enlèverait aussi beaucoup de bien et nuirait au bien commun qui est nécessaire à la conservation de la société. Donc, pour qu'aucun mal ne reste empêché ou impuni, il faut faire intervenir la loi divine qui défend tous les péchés.

L'Écriture Sainte du reste touche à ces quatre causes. On lit dans les Psaumes (1) : « La loi du Seigneur est sans tache », c'est-à-dire, ne permet la laideur d'aucun péché ; « elle convertit les âmes » parce qu'elle dirige non seulement les actes extérieurs mais aussi les intérieurs ; « le témoignage du Seigneur est fidèle » car il renferme la certitude de la justice et de la vérité ; « il donne la sagesse aux petits » en tant qu'il dirige l'homme vers sa fin surnaturelle et divine.

Cette loi divine, si nécessaire, est double (2) ; on distingue la loi ancienne, donnée aux hommes du temps de Moïse, et appelée parfois loi mosaïque,

(1) *Ps.* XVIII, 8.

(2) *Ia* II^o, q. 91, art. 5.

et la loi naturelle apportée au monde par Jésus-Christ Lui-même. Ces deux lois sont entre elles, ce que, dans une même espèce, l'imparfait est au parfait, par exemple ce que l'enfant est à l'homme. C'est précisément ce que dit saint Paul (1) qui compare l'état des hommes sous la première loi à la condition de l'enfant conduit par un pédagogue, et l'état sous la deuxième loi à la position de l'homme fait, qui n'a plus besoin de précepteur.

Les préceptes moraux de la loi divine appartiennent tous à la loi naturelle (2). Ils concernent, en effet, ce qui est relatif aux bonnes mœurs ; mais comme toutes ces choses sont sous le domaine de la raison, et que tout jugement de la raison humaine dérive de la raison naturelle, il s'ensuit que tous les préceptes moraux, à des degrés divers, sans doute, mais tous sans exception, appartiennent à la loi naturelle. Tous ces préceptes moraux commandent tous les actes de vertu, soit sous forme de précepte, soit sous forme de conseil (3), et tous peuvent se ramener aux dix préceptes du Décalogue (4).

Nous croyons en avoir assez dit sur la loi divine. Pour elle, nous répéterons la remarque que nous avons faite pour la loi éternelle : son étude fait plus spécialement partie de la théologie. Ce que

(1) *Galat.*, III, 24-25.

(2) I^a II^æ, q. 100, art. 1.

(3) I^a II^æ, q. 100, art. 2.

(4) I^a II^æ, q. 100, art. 3.

nous en avons montré permettra, ce semble, de saisir suffisamment dans son ensemble la doctrine de saint Thomas. Tout y est bien ordonné, comme nous l'avions dit au commencement, pour que l'homme puisse atteindre sa fin dernière. Parti de Dieu, Ordonnateur suprême, avec la loi éternelle, on y revient avec la loi divine qui nous donne toutes les lumières nécessaires pour L'atteindre, Lui notre but dernier.

« C'est ici le lieu de remarquer l'exacte correspondance qui existe entre toutes les parties de la doctrine de saint Thomas. De même qu'en métaphysique il admet deux sources de connaissance, la raison et la foi, en morale il assigne à l'âme humaine une double fin, l'une terrestre, l'autre surnaturelle ; ce qui l'amène à distinguer d'abord deux sortes de vertus, les vertus morales, et celles qui sont infuses par la grâce de Dieu, et ensuite à reconnaître plusieurs sortes de lois, parmi lesquelles se trouve comprise la divine, corollaire du dogme divin. De même aussi que le saint docteur n'immole pas la raison à la foi, mais s'efforce de les concilier, il ne sacrifie pas la loi naturelle à la loi révélée ; la seconde à ses yeux, loin de supprimer la première, la confirme, l'étend et l'achève. L'Evangile **est** le couronnement et la perfection des préceptes qui avaient été dès l'origine gravés au fond du cœur de l'homme. Dira-t-on que ces maximes ne sont pas nouvelles, et qu'on les retrouve chez tous les théologiens ? Nous sommes très loin de le con-

tester, et, comme nous l'avons répété si souvent, l'originalité de l'invention n'est pas le titre de gloire que nous voulons revendiquer en l'honneur de saint Thomas. Convenons du moins avec l'Eglise que le docteur Angélique, en exposant la tradition chrétienne, a montré une sagacité profonde et judicieuse, un sens philosophique et pratique que nul interprète n'a surpassés ni peut-être égalés. » (1)

(1) CH. JOURDAIN, *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858, t. I, p. 375-376.

CHAPITRE SEPTIEME

APRÈS SAINT THOMAS

Après cet aperçu de la doctrine de saint Thomas sur la loi, il nous a paru intéressant, non certes de tracer l'histoire de cette doctrine et sa fortune à travers les âges, cela dépasserait tout à fait le cadre de cette étude, qui vise avant tout à exposer les idées de l'Ange de l'Ecole, mais d'indiquer sommairement, par quelques exemples, que ces idées furent reçues et conservées à travers les siècles, tant elles étaient l'expression parfaite de la vérité.

« C'est qu'en effet, l'action du saint Docteur avait été si puissante et si extraordinaire, même de son vivant, qu'autour de lui et de son œuvre s'étaient immédiatement groupés des esprits de choix, qui s'attachèrent, dès le début, à sa doctrine, avec une fidélité non moins clairvoyante qu'elle était absolue. Ceux-là devaient prendre et garder, à un titre spécial, en se continuant de génération en génération, le beau nom de thomistes. » (1)

Mais, malgré tout, « cette autorité souveraine du

(1) PÈGUES, O. P., *Initiation thomiste*, Paris, Téqui, 1921. p. 358.

saint Docteur qui s'imposa dès le début avec l'ascendant irrésistible et universel que nous venons de voir ne devait pas laisser que de rencontrer, dès le début aussi, et sur tout le cours des siècles... des esprits inquiets, ou téméraires, ou maladifs, ou intéressés, qui refuseraient de l'accepter dans sa simplicité lumineuse. » (1)

« Il ne se pouvait pas que les ennemis, les opposants, et les contradicteurs ne trouvent, pour leur répondre, de fidèles disciples du Maître, qui s'appliqueraient à venger la vérité de sa doctrine. »

§ 1. — JEAN CAPREOLUS.

« Le premier en date, parmi les plus célèbres, et qui devait, pour ce motif en même temps que pour l'excellence de son œuvre, mériter le titre glorieux de Prince des thomistes — *Thomistarum Princeps* — fut Jean Capreolus (mot latinisé du languedocien Cabrol ou Cabrolier) » (2), né dans le diocèse de Rodez vers le milieu de la seconde moitié du quatorzième siècle, professeur à Paris, commentateur et défenseur le plus autorisé des doctrines thomistes vers la fin du Moyen-Age. Son ouvrage « *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis* », conçu sur le plan du livre des *Sentences* de Pierre Lombard, qui était encore le manuel classique expliqué dans les Ecoles, à cette époque, est une exposition pénétrante

(1) PÈGUES, *op. cit.*, p. 370.

(2) PÈGUES, *op. cit.*, p. 371.

des doctrines de saint Thomas et une défense contre les divers adversaires qui s'étaient attaqués au chef de l'Ecole depuis la fin du treizième siècle (1). « Lui-même, du reste, a excellemment défini, en quelques mots très simples, d'une admirable modestie, l'objet et le caractère de son travail. « Avant de venir aux conclusions, dit-il en ouvrant la première question, je la fais précéder d'une déclaration que je veux qu'on ait présupposée au cours de tout l'ouvrage ; et c'est que j'entends ne rien apporter de propre, mais seulement reproduire les opinions qui me semblent être la pensée de saint Thomas, ni introduire d'autres preuves pour les conclusions en dehors de ses paroles, si ce n'est rarement. » (2)

Cet ouvrage de Capreolus, œuvre de défense et non commentaire proprement dit, ne contient pas un exposé général de la loi ; c'est à l'occasion d'une question disputée qu'il est fait appel aux principes de saint Thomas. C'est ainsi que Capreolus le cite purement et simplement pour prouver que la loi naturelle ne peut être détruite totalement du cœur de l'homme (3). De même, dans une argumentation, il cite et fait sienne l'opinion de saint Thomas sur la nécessité de la promulgation pour que la loi oblige (4).

(1) VACANT ET MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Letouzey, 1905, t. II, col. 1694.

(2) PÈGUES, *op. cit.*, p. 372.

(3) CAPREOLUS, *Defensiones*, Tours, 1900. t. V., p. 432 a.

(4) CAPREOLUS, *op. cit.*, t. VI, p. 72 a.

Ses sentiments sur la loi sont rares dans les « *Defensiones* » ; mais les quelques endroits où il en parle, d'une part, et, d'autre part, la volonté qu'il affirme en commençant de ne reproduire que les idées de saint Thomas, permettent de conclure, sans aucun doute possible, quand on connaît par ailleurs l'ensemble de sa doctrine, qu'il partagea toute les idées de son illustre frère en religion.

2. — SAINT ANTONIN.

A la même époque, vivait saint Antonin, le premier qui « se spécialisa dans cette partie des sciences ecclésiastiques qui sous le nom de théologie morale pratique devait prendre dans les siècles suivants un développement si considérable. » (1) Né à Florence le 1^{er} mars 1389, saint Antonin, après avoir occupé différentes charges dans son ordre (celui des frères prêcheurs), fut nommé archevêque de cette ville en 1444, et mourut le 2 mai 1459. Administrateur remarquable, semblant fait pour diriger les hommes, il mérita par sa prudence consommée d'être surnommé Antonin des Conseils ou Antonin du bon conseil (2).

Sa *Summa theologica* « est le premier ouvrage qui ait embrassé l'étude de la théologie morale sur un plan aussi étendu. » Dans le sujet

(1) PÈGUES, *op. cit.*, p. 362.

(2) VACANT ET MANGENOT, *op. cit.*, t. I, 1903, col. 1450-54.

qui nous occupe, la loi, il s'y montre toujours le fidèle disciple de saint Thomas.

Pour lui aussi, la loi est une prescription de la raison, en vue du bien commun, émanant de l'autorité compétente et promulguée (1). Cette loi a pour effet de rendre les hommes bons, et pour remplir sa fonction, elle commande, défend, permet et punit (2).

Elle se divise en loi éternelle, naturelle, positive divine et humaine (3). La loi éternelle, *quæ est ratio sapientissima voluntatis Dei prout ordinat omnia in debitos fines suos* (4) (ailleurs il reproduit la définition même de saint Thomas) (5) dirige tout, et tout lui est soumis (6). Sa participation dans les hommes est la loi naturelle (7), commune pour tous les hommes (8). Elle est immuable, *lex naturalis habet firmitatem immutabilitatis*, mais seulement en ce sens qu'on n'en peut rien retrancher ; au contraire on peut y ajouter. Cette immutabilité n'est d'ailleurs absolue que pour les premiers principes ; pour les autres, la loi naturelle n'est immuable que dans le plus grand nombre de cas seulement (9).

(1) ST ANTONIN, *Summa*, 1^a pars, T. 11, chap. 2, pp. 209 et 210.

(2) *Ibidem*, t. 11, ch. 2, p. 210, recto et verso.

(3) *Ibidem*, t. 11, ch. 1, p. 208.

(4) *Ibidem*, t. 11, ch. I, p. 208.

(5) *Ibidem*, t. 12, ch. I, p. 212. V°.

(6) *Ibidem*, t. 12, ch. I, p. 213.

(7) *Ibidem*, t. 11, ch. I, p. 208.

(8) *Ibidem*, t. 13, ch. 2, p. 226. V°.

(9) *Ibidem*, t. 13, chap. I, p. 218. V°.

De même, elle est indélébile dans les premiers principes, mais pas toujours dans les principes éloignés (1).

De cette loi naturelle, la loi humaine dérive comme les déterminations particulières dérivent des générales, *sicut determinationes particulares quorundam generalium* (2). Elle doit être faite, non dans l'intérêt privé mais pour l'utilité générale (3). Etant faite pour le bien commun, elle défend les vices, mais pas tous, de même qu'elle ne prescrit pas toutes les vertus (4). Cette loi humaine a ainsi une double puissance, directive et coactive. Cette dernière ne s'appliquera, du reste, ni aux justes qui obéissent volontairement, ni au prince (5). D'ailleurs, la puissance de la loi humaine subit des exceptions. Lorsque son observation est dommageable, on pourra agir en dehors des termes de la loi (6) pour suivre l'intention du législateur (7). La loi, en effet, peut changer (8), s'il y a utilité évidente ou nécessité (9). De plus, cette puissance ne s'entend que des lois justes,

(1) *Ibidem*, t. 13, chap. I, p. 219.

(2) *Ibidem*, t. 17, chap. unique, p. 269, V°.

(3) ST ANTONIN. *Ibidem*.

(4) *Ibidem*, t. 17, chap. unique, p. 270.

(5) *Ibidem*, t. 17, chap. unique, p. 270. V°.

(6) *Ibidem*, t. 17, chap. unique, p. 270. V° 271.

(7) *Ibidem*, t. 17, chap. unique, p. 271.

(8) *Ibidem*, p. 271, V°.

(9) *Ibidem*, p. 272.

qui obligent dans le for de la conscience (1). Les lois injustes n'obligent que pour éviter le scandale (2), et si leur injustice vient de ce qu'elles sont contraires au droit de Dieu, il ne faut jamais y obéir (3).

On reconnaît, dans cet aperçu rapide, tous les points dont s'est occupé saint Thomas, et l'on voit par là combien sa doctrine fut fidèlement gardée par le saint archevêque de Florence.

§ 3. — CAJÉTAN.

On en dira autant du dominicain Cajétan. Thomas de Vio, dit Cajétan, cardinal de Saint-Sixte, né le 20 février 1468 et mort le 10 octobre 1534, fut professeur, occupa les plus hautes charges de son ordre, où on le voit successivement procureur général (1500-1508), vicaire général (1507-1508), maître général (1508-1518). Son généralat a été, d'ailleurs, un des plus féconds pour les frères prêcheurs. Son rôle dans l'Eglise fut considérable. Il lutta vigoureusement contre le conciliabule de Pise-Milan de 1511-1512, et participa au concile de Latran de 1512-1517. Puis il est fait cardinal de Saint-Sixte, envoyé comme légat en Allemagne; il contribue puissam-

(1) *Ibidem*, t. 18, chap. unique, p. 280.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, p. 280, V°.

ment à l'élection du pape Adrien VI (9 janvier 1522), est légat en Hongrie et revient pour ses dernières années à Rome où il meurt.

Malgré cette vie si active, consacrée à la défense de l'Eglise dont il occupait une des premières places, Cajétan laissa une quantité considérable d'ouvrages sur la philosophie, la théologie, l'exégèse. Conseiller intellectuel de quatre pontificats, il était le plus grand théologien de son temps et reste un des premiers de l'Eglise. « Il fut le premier à consacrer, par un commentaire en vue de l'enseignement dans les écoles, la *Somme théologique* comme livre de texte destiné à remplacer le livre des *Sentences* » (1). Ce commentaire mérita, du reste, de devenir classique, au point que Léon XIII, par ses lettres du 15 octobre 1879, ordonna de le joindre officiellement au texte de saint Thomas dans l'édition nouvelle des œuvres du saint docteur voulue par lui et qui porte son nom (2).

En ce qui concerne le « traité des lois », Cajétan a laissé de nombreux articles sans commentaires, n'y trouvant pas de difficultés à éclaircir. Mais lorsqu'il met un commentaire, on peut se convaincre aisément de la parfaite conformité de sa doctrine avec celle de saint Thomas, dont il a toujours été un fidèle interprète. On citera simplement, comme exemples, qu'il admet l'existence de la loi éternelle,

(1) PÈGUES, *op. cit.*, p. 374.

(2) VACANT ET MANGENOT, *op. cit.*, 1905, t. II, col. 1313-29.

naturelle et humaine, *quæ nihil aliud sunt quam ratio divinæ gubernationis in Deo, principia practica naturaliter per se nota, et conclusiones eorum per discursum rationis adinventæ. Quibus si jungatur quod homo, super hæc, est ordinatus ad finem supernaturalem adscriptura civis cælestis patris, manifestum erit quod oportet legem quartam superaddere, scilicet divinam, ut in quarto articulo dicitur : quæ secundum diversitatem status hominis in ordine illo supernaturali, distincta est in veterem et novam* (1). Il pense aussi que la loi a pour effet de rendre les hommes bons (2). Il démontre, comme saint Thomas, que la loi oblige l'homme dans le for de la conscience (3), dans la même mesure que celle qui a été fixée par le docteur angélique. Pour lui également, la loi a une double puissance, directrice et coactive, et les justes ne sont soumis qu'à la première (4).

§ 4. — DOMINIQUE BANNEZ

Un autre fils de saint Dominique, que sa doctrine sur la grâce, expression pourtant de la plus pure doctrine de saint Thomas, devait faire prendre comme point de mire par les opposants du pur tho-

(1) *In Ia IIæ*, q. 91, art. 3, p. 155 dans l'édition de Léon XIII.

(2) *In Ia IIæ*, q. 92, art. 1, p. 160.

(3) *In Ia IIæ*, q. 96, art. 4, pp. 183-184.

(4) *In Ia IIæ*, q. 96, art. 5, p. 185.

misme, est Dominique Bañez, né à Médina del Campo (vieille Castille), le 29 février 1528 et mort dans cette ville le 22 octobre 1604. Professeur à Salamanque, Avila, Alcalá, Valladolid, et de nouveau à Salamanque, il fut surtout célèbre par sa résistance aux doctrines nouvelles sur la prédestination et la grâce, et par ses rapports avec sainte Thérèse (dont il fut le confesseur pendant plusieurs années) car, « à en juger par les paroles de la sainte et celles de son directeur, Bañez fut incontestablement le maître spirituel qui exerça l'action la plus profonde et la plus persévérante sur la grande mystique espagnole » (1).

Il est considéré, à juste titre, comme un des commentateurs les plus sûrs et les plus profonds de saint Thomas et sa doctrine ne se différencie pas de celle de l'Ange de l'Ecole.

Peu nombreux sont les endroits où il parle de la loi. Ce qu'il en dit permet, cependant, de constater que, sur ce point comme sur les autres, il est un disciple parfait de saint Thomas.

Lui aussi considère la loi comme ordonnée au bien public et commun (2), et admet que c'est à celui qui la porte que revient le pouvoir de l'interpréter.

(1) VACANT ET MANGENOT, *op. cit.*, t. II, col. 140-146, p. 141.

(2) BANEZ, Edition de Douai, 1614-1615, t. IV, 82 b. 1.

ter (1). Par ailleurs, il divise aussi la loi en loi éternelle, naturelle, divine et humaine *jus itaque in sua tota latitudine primum omnium dividatur in us divinum, cujus Deus est auctor, et in humanum cujus homo est conditor* (2). Enfin il divise pareillement le droit en droit civil et droit des gens (3).

§ 5. — LES CARMES DE SALAMANQUE

On ne peut passer sous silence, même dans un rapide aperçu des principaux auteurs qui ont suivi saint Thomas et adopté sa pensée ; « le grand *Cursus theologicus* des Carmes de Salamanque, appelés communément du nom de *Salmanticenses*. Il serait difficile de trouver quelque chose de plus complet, de plus fouillé, de mieux renseigné sur toutes les controverses d'école ; et d'un meilleur esprit, au point de vue thomiste » (4).

Eux aussi ont peu parlé de la loi. Pourtant, les quelques endroits qui y touchent prouvent que, sur cette partie spéciale de sa doctrine, comme sur les autres d'ailleurs, jamais saint Thomas n'eut des commentateurs plus fidèles. On en jugera par ces quelques exemples.

Comme le docteur angélique, ils divisent la loi en loi éternelle, naturelle et positive. Cette dernière

(1) *Ibidem*, t. IV, 43 f. 2 et suiv.

(2) *Ibidem*, t. IV, 7, A 2.

(3) *Ibidem*, t. IV, 10, *secunda conclusio*.

(4) PÈGUES, *op. cit.*, p. 379.

comprend la loi humaine et la loi divine qui est double : loi ancienne et loi nouvelle (1). Toute loi se rapporte au bien commun, *lex ordinatur ad bonum commune, et communitatem obligat. Et in hoc stat præcipua differentia inter legem, et præceptum : istud namque ordinatur ad bonum particulare, et dirigitur ad determinatam personam* (2).

De la loi éternelle, qu'ils définissent d'ailleurs en reproduisant textuellement la définition de saint Thomas (3), toute loi dérive (4), *igitur omnes istæ habent rationem legis, prout participant legem æternam, et ab ea derivantur : et in virtute ejus habent vim obligandi, prohibendi, et præcipiendi*.

Quant à la loi humaine, définie elle aussi d'après la définition même de saint Thomas (5), ils reconnaissent qu'elle a une double force directrice et coactive (6), *quatenus vim habent inducendi ad bonum, et avocandi a malo; et sic obligant ad culpam in conscientia : aliam autem coactivam, quatenus supra priorem obligationem subdunt transgressores pænis, sive ipsarum reatui, prout in eisdem legibus statuitur*. D'après eux également, les princes sont soumis à leurs lois quant à la force directrice mais non quant à la force coactive (7).

(1) *Cursus théologicus*, Paris, Victor Palmé, 1870-1883, T. XVI, disp. XXVII, n. 65, p. 65.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, t. VII, disp. VII, n° 1, p. 199.

(4) *Ibidem*, t. VII, disp. VII, n° 2, p. 200.

(5) *Ibidem*, t. VII, disp. VII, n° 1, p. 199.

(6) *Ibidem*, t. XVI, disp. XXVII, n° 65, p. 66.

(7) *Ibidem*, adde t. II, disp. II, dub. II, § 6, p. 275 et t. XX, disp. VIII, dub. II, § 3, n° 38, p. 215.

§ 6. — SUAREZ.

Enfin nous ne croyons mieux faire, pour finir, que de citer François Suarez, de la Compagnie de Jésus, né à Grenade le 5 janvier 1548 et mort le 25 septembre 1617. Sa renommée comme théologien était immense et encore plus sa réputation d'ascète (1). Son témoignage est d'autant plus intéressant à recueillir, qu'à la différence des auteurs que nous venons de citer et qui se proclamaient eux-mêmes disciples de saint Thomas, Suarez faisait plutôt profession d'indépendance. Écrivant à son général le 2 juillet 1579, « il reconnaissait lui-même que « sur un point ou deux » qui touchaient à des questions « de quelque importance », il avait marché « sans s'appuyer sur la doctrine de saint Thomas » et donné des « assertions nouvelles ou contraires à saint Thomas ». Puis venant à sa méthode, il la déclarait « différente de celle de la plupart des autres. Car l'usage est de nos côtés, ajoutait-il, de se borner à un enseignement de cahiers, de transmettre la doctrine à peu près telle qu'on l'a reçue, au lieu de l'étudier à fond et d'aller la puiser à ses sources, qui sont l'autorité, soit divine, soit humaine, et la raison, chacune selon sa valeur. J'ai voulu sortir de cette voie et creuser, pour trouver la

(1) HURTER, S. J., *Nomenclator literarius*. 1907, t. III, col. 375-385.

vérité, jusqu'à ses racines mêmes. » (1) Toutefois, la justice oblige à constater que « quelque hardi que fût Suarez dans la revendication de son indépendance à l'endroit de saint Thomas, la nouveauté de la position consistait plutôt dans cette indépendance que dans l'exposé d'une doctrine bien personnelle » (2).

Et dans son volumineux traité des lois en particulier, on le voit, dans l'ensemble, enseigner les mêmes principes que saint Thomas.

Il reconnaît que toute loi doit avoir en vue le bien général (3), doit être portée par le pouvoir public (4) et promulguée (5), *ut lex plene constituta sit, oportet ut habeat efficaciam obligandi, sed hanc non habet donec promulgetur; ergo donec promulgetur non est vera lex, ac subinde promulgatio est de ratione legis*. Elle a pour effet de rendre les hommes bons (6), et pour fonctions de commander, défendre, permettre et punir (7). Elle divise en loi éternelle, naturelle, positive, divine et humaine (8).

La loi éternelle, dont l'existence ne fait pas de

(1) PÈGUES, *op. cit.*, pp. 350-351.

(2) PÈGUES, *op. cit.*, p. 355.

(3) SUAREZ, Paris, Vivès, 1856, l. I, chap. VII, pp. 29 et suivantes.

(4) *Ibidem*, chap. 8, p. 34 et suiv.

(5) *Ibidem*, p. 50.

(6) *Ibidem*, l. I, ch. XIII, p. 54.

(7) *Ibidem*, chap. XV, p. 59.

(8) *Ibidem*, chap. III, pp. 8, 9, 11.

doute (1), est dans la divine raison (2), et toute loi en dérive, *dicendum est primo omnem legem aliquo modo esse a lege æterna, et ab illa habere vim obligandi* (3).

La loi naturelle est une pour tous les hommes, *dicendum est hanc legem naturalem esse unam in omnibus hominibus, et ubique... lege naturalem esse unam in omni tempore ac statu humanæ naturæ* (4). Elle est également immuable et ne peut être effacée de l'esprit des hommes (5). Il ne faut d'ailleurs pas la confondre avec le droit des gens ? (6)

Enfin vient la loi humaine, nécessaire pour les hommes (7). Considérée dans l'étendue de ses préceptes, elle ne défend pas tous les vices et ne commande pas toutes les vertus, *dicendum est leges civiles non posse ferri de omnibus actibus omnium et singularum virtutum... non potest lex civilis prohibere omnia vitia contra omnes virtutes, ut simplicem fornicationem non scandalosam, nec aliter nocivam communitati* (8). Si elle est juste, car *lex injusta non est lex* (9), elle a la force d'obliger en conscience, *dicendum vero est legem humanam*

(1) *Ibidem*, l. II, ch. I, p. 85.

(2) *Ibidem*, chap. III, p. 93.

(3) *Ibidem*, chap. IV, p. 97.

(4) *Ibidem*, l. II, chap. VIII, pp. 117-118.

(5) *Ibidem*, chap. XIII, p. 132 et suiv.

(6) *Ibidem*, chap. XVII, p. 159 et suiv.

(7) *Ibidem*, l. I, p. 12.

(8) *Ibidem*, l. III, ch. XII, p. 219.

(9) *Ibidem*, chap. XIX, p. 252.

civilem habere vim et efficaciam obligandi in conscientia (1). Le prince lui-même est tenu de l'observer, sans, toutefois, être lié par la force coactive de la loi (2). On peut du reste agir parfois contre la lettre de la loi (3), car elle peut cesser de s'appliquer dans certains cas particuliers. Elle pourra aussi changer, *lex indefinite lata non mutatur ob solam temporis durationem... mutationem legis dupliciter accidere posse, vel per defectum causæ conservantis, vel per actionem contrarii agentis... legem posse mutari, vel per ablationem illius, vel per ingressum alterius qui illam extinguat... mutationem legis vel posse esse universalem, vel particularem, vel simpliciter, vel secundum quid* (4). Le supérieur peut en effet dispenser de la loi, *superior dispensare potest cum certa persona, lege obligante quoad alias* (5), à une condition, cependant c'est que la cause de la dispense soit juste, *requiritur causa justa ut licite dispenset, etiam princeps supremus, vel summus Pontifex* (6). Enfin, la loi peut aussi être abrogée par la coutume, *lex humana, sive canonica, sive civilis, potest per consuetudinem abrogari* (7).

(1) *Ibidem*, l. III, ch. XXI, p. 258.

(2) *Ibidem*, l. III, ch. xxxv, pp. 316 et suiv.

(3) *Ibidem*, l. VI, ch. VI, pp. 27 et suiv.

(4) *Ibidem*, l. I, ch. XX, p. 79-80.

(5) *Ibidem*, l. VI, ch. X, p. 46.

(6) *Ibidem*, l. VI chap. XVIII, p. 83.

(7) *Ibidem*, l. VII, chap. XVIII, p. 200.

Nous n'en dirons pas plus long sur Suarez. Etant donné l'étendue de son traité des lois, l'exposé de sa doctrine demanderait un ouvrage spécial. Ce que nous en avons dit suffit à montrer que sa pensée est en conformité avec celle de saint Thomas. Et c'est par lui que nous terminerons ce rapide exposé historique, car en lui, d'après Bossuet, on entend toute l'Ecole.

CONCLUSION

« On aura été frappé de la simplicité et de la netteté de ces théories : tout homme droit n'y aura trouvé que ce qu'il avait déjà dans l'esprit ; mais c'est toujours l'impression que produit la vérité ; elle est tellement la seule nourriture qui convienne à notre âme, qu'elle prend très facilement place dans notre intelligence, comme on s'installe chez un ami, et cette aisance ne fait que nous en rendre le commerce plus précieux : de telles visites ne sont jamais à charge » (1).

On sait les éloges extraordinaires que saint Thomas a recueillis de toute part. Déjà, au XVIII^e siècle, on pouvait écrire : « On a rapporté dans les trois chapitres précédents, le sentiment, et presque toujours les propres paroles de dix-neuf Papes, témoins de la tradition du Saint-Siège. De siècle en siècle, et toutes les fois que l'occasion s'est présentée, on les a vus ces dignes successeurs de saint Pierre, s'expliquer de telle sorte, qu'on ne saurait désirer, ni des preuves plus solennelles de leur singulière vénération pour le Docteur Angélique, ni des témoi-

(1) BRESSOLES, (art. cité), p. 228.

gnages plus exprès de l'approbation qu'ils ont toujours donnée à ses écrits et à sa doctrine (1). » Et le même auteur fait ressortir encore l'excellence de cette doctrine en montrant l'usage qui en a été fait dans les conciles, celui de Trente en particulier, les sentiments des universités catholiques à son égard, l'attachement des ordres religieux pour elle, les éloges incomparables de grands personnages et célèbres écrivains ecclésiastiques, et de Jésus-Christ, Lui-même, selon la tradition.

On sait que, de nos jours, ces éloges ont été continués et amplifiés encore, s'il se peut.

Il nous semble, en ce qui concerne le sujet qui nous occupe, que jamais éloges ne furent mieux mérités.

A notre avis, en effet, cette doctrine est pleinement satisfaisante au sens le plus plein et le plus absolu de ce mot. Satisfaisante, elle l'est d'abord dans son développement logique. Nous avons vu quelle était la fin dernière de l'homme telle qu'elle est voulue par Dieu Lui-même. Elle consiste dans la vision de Dieu au Ciel. Or Dieu veut que chaque homme, ainsi que tout l'ensemble de la création d'ailleurs, atteigne la fin qu'Il a fixée. Pour cela, Il dirige toutes choses par la loi éternelle. Cette direction, cette impulsion, en tant qu'elles sont gravées par Lui dans les cœurs forment la loi naturelle.

(1) TOURON, *La vie de saint Thomas*, Paris, 1737, p. 617-618.

Mais comme l'homme a besoin de connaître dans ses conséquences les principes que lui fournit la loi naturelle, pour les appliquer dans sa vie pratique, et comme, d'autre part, il est fait pour vivre en société, qu'une société ne saurait subsister sans une autorité qui règle la conduite de ses membres, et que cette règle n'est autre chose que la loi, on voit du même coup la nécessité d'une législation positive. Et ainsi l'ordre juridique se trouve régi par la loi éternelle, la loi naturelle et la loi positive humaine et divine. L'enchaînement logique est parfait.

Satisfaisante, cette doctrine l'est encore parce qu'elle est excellemment ordonnée au bien de la société. Le premier caractère essentiel de la loi est d'être une prescription de la raison. C'est, nous l'avons vu, un frein apporté au bon plaisir, aux caprices du pouvoir quel qu'il soit, de sorte que si le législateur passe outre, ce qu'il commande n'est plus une loi, mais une corruption de loi, qui n'en porte le titre que par usurpation. Ce législateur devient un séditionnaire. Quel contraste avec cette théorie suivant laquelle la volonté générale serait toute puissante, à laquelle tout serait permis dès qu'elle exprimerait les volontés du plus grand nombre ! Devant cette force aveugle et brutale, saint Thomas dresse les droits imprescriptibles de la raison, qui doit éclairer la volonté, et oppose ainsi l'ordre au désordre. La raison seule a la vertu de créer une obligation et un droit. La volonté peut lui résister,

elle ne peut la remplacer, et quand bien même des milliers ou millions de bouches crieraient : « je veux » elles ne pourraient faire que l'homme qui les entende se dise en conscience : « je dois ». La volonté peut et doit être mise au service de la raison, mais, encore une fois, ne peut la suppléer.

Par ailleurs, le second caractère essentiel de la loi est d'être faite pour le bien général. Donc, tout ce qui n'intéressera pas la communauté sera en dehors du domaine de la loi, et le législateur devra oublier ses intérêts personnels pour ceux de l'ensemble. On se rappelle combien saint Thomas se sert de ce principe : la loi doit-elle défendre tous les vices ? non, mais seulement ceux dont la défense est nécessaire à la conservation de la société, autrement dit au bien général. Peut-on agir contre la lettre de la loi ? Oui, pour suivre l'intention du législateur qui a en vue le bien général. Quant doit-on changer la loi ? lorsqu'il y a nécessité ou utilité évidente, c'est-à-dire si le bien général doit en profiter. Peut-on dispenser de la loi dans un cas particulier ? oui, pour procurer le bien général, etc...

Et la loi qui réunira ainsi ces caractères, qui aura toutes les qualités voulues, en un mot qui sera juste, obligera l'homme au for de sa conscience. Quel puissant élément d'ordre dans cette doctrine ! Le principal ressort, pour accomplir son devoir, est l'idée d'une obligation morale. La crainte du châtimement ne saurait suffire. N'a-t-on pas vu un nombre incalculable de martyrs, gloire de l'Eglise et du

genre humain, choisir les plus cruels supplices et la mort plutôt que d'obéir à une loi injuste parce que contraire au droit de Dieu, et démontrer ainsi, d'une façon éclatante, que la force ne suffit pas à fonder le droit ? Mais à l'inverse quelle meilleure garantie pour l'obéissance due à la loi, et par suite pour le maintien du bon ordre que de proclamer hautement qu'une loi juste oblige en conscience ?

Enfin, ce n'est pas seulement le bon ordre, le bien de la société que cette doctrine sauvegarde, c'est aussi la dignité humaine. Etant donné que la force n'est pas le droit, il faut trouver un fondement à la force obligatoire de la loi. On sait où saint Thomas le prend : dans la loi éternelle, de laquelle dérive toute loi ; « par moi les rois règnent et les législateurs portent de justes lois » dit la divine Sagesse (1). Le pouvoir humain, prenant sa source dans l'autorité divine en est grandi, en même temps qu'il prend davantage conscience de ses devoirs puisqu'il doit rendre compte de l'usage qu'il a fait de l'autorité à lui confiée. Et la situation des sujets en est singulièrement élevée, puisqu'elle leur apprend qu'ils dépendent non d'un homme mais de Dieu seul : « que toute personne soit soumise aux autorités supérieures, car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent ont été instituées par Lui (2). »

(1) *Prov.*, VIII, 15.

(2) *Rom.*, XIII, 1.

Pleinement satisfaisante dans son développement logique, dans ses caractères parfaitement adaptés pour maintenir le bon ordre et procurer le bien de la société, et dans la sauvegarde qu'elle apporte à la dignité humaine, cette doctrine ne possède-t-elle pas à un degré éminent toutes les marques de la vérité ? Il nous semble que la réponse affirmative ne peut faire l'ombre d'un doute.

Nous avons voulu, par ce simple exposé, « jeter un peu de lumière sur ce difficile problème, que l'esprit de système et d'erreur s'est plu, depuis un siècle surtout, à obscurcir et à dénaturer. C'est là, en effet, qu'il importe de ne point se laisser duper par « la piperie des mots », selon le sage avis de Montaigne ; car la science du droit, loin d'être purement théorique et spéculative, est une science éminemment sociale et pratique. Une fois les principes posés, le peuple ne tarde pas à les traduire dans les faits, et sa logique impitoyable et terrible ne recule pas devant les conséquences les plus extrêmes et les plus désastreuses.

Pour arriver à une notion claire et précise du droit, il faut s'élever au-dessus des données vagues et incertaines, et remonter à ces principes naturels, inébranlables, universels, qui n'appartiennent à aucune école, à aucun siècle, mais au sens commun, et qui forment en quelque sorte le patrimoine de l'esprit humain ; il faut revenir à cette philosophie éternelle, comme l'appelle exactement Cicéron : « *est perennis quædum philosophia* ». Oui, c'est aux

sources de cette philosophie traditionnelle, agrandie, épurée par le christianisme, qu'il faut venir puiser la solution de tous les grands problèmes sur la question du droit, de sa nature et de ses origines » (1). Nous savons, par la voie de l'Eglise, et par l'expérience, que c'est en saint Thomas qu'elle trouve son expression la plus parfaite. C'est donc à lui qu'il faut revenir. Si ce modeste travail, dans une mesure si faible soit-elle, avait pu contribuer à ce retour, qui, par ailleurs, se manifeste dans tous les domaines de la pensée, nous en aurions reçu, ici-bas, toute notre récompense.

Vu : *Le Doyen*,
H. BERTHÉLEMY.

Vu : *Le Président de la Thèse*,
E. CHÉNON.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER
Le Recteur de l'Académie de Paris,
P. LAPIE.

(1) DEVILLE, *Le droit canon et le droit naturel*, Lyon, 1880, p. 3-4.

BIBLIOGRAPHIE

SAINT THOMAS D'AQUIN, *opera omnia*, édition LACHAT, Paris, Vivès, 1867 et suiv. — Edition FRETTE, Paris, Vivès, 1882 et suiv. — Edition de LÉON XIII, Rome, 1882 et suiv.

PETRI DE BERGAMO, O. P., *tabula aurea*, Paris, Vivès, 1880.

BEAUMANOIR (Philippe de), *Les Coutumes du Beauvaisis*, édition Am. Salmon. Paris, Alphonse Picard, 1899-1900, 2 volumes.

CAPREOLI (Johannis), O. P., *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis*, de novo editæ cura et studio R. R. P. P. Ceslai Paban et Thomæ Pègues. — Turonibus, Alfred Catlier MDCCCC.

SAINT ANTONIN, O., P., *Summa sacræ theologiæ* Venetiis, apud Juntas, 1581-1582.

CAJÉTAN (Thomas de Vio dit), O. P., *Commentaires* sur la 'Somme de Saint Thomas, dans l'édition de Léon XIII.

BAÑES (Dominique), O. P., *decisiones de jure et justitia*. — Duaci, ex typographia B. Borremans, 1614-1615, 4 tomes en 2 vol. in-folio.

SUAREZ (Francisci), e societati Jesu, *opera omnia*, editio nova a Carolo Berton, cathedralis ecclesiæ Ambianeusis vicario.

COLLEGIH SALMANTICENSIS, *Cursus theologicus summam theologicam Angelici Doctoris D. Thomæ complectens*, Paris, Victor Palmé, 1870 à 1883.

TOURON (Ant.), O. P., *La vie de Saint Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1737, in-4°.

BRESSOLES (Gustave), *Etude sur le traité des lois de Saint Thomas d'Aquin*, dans *Rec. acad. législ. de Toulouse*, 1853, II, p. 206-229.

JOURDAIN (Charles B.), *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858, 2 vol. in-8°.

DEVILLE, *Le droit canon et le droit naturel*, Lyon, Briday, 1880.

MAUMUS, O. P., *Les doctrines politiques de Saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1893, p. 302-315.

VACANT ET MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903 et suiv.

H. HURTER, S. J., *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ, theologos exhibens ætate, natione, disciplinis distinctos*. — OEniponte libraria academica wagneriana, 1906.

PÈGUES (Thomas), O. P., *La théorie du pouvoir dans Saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1911, p. 591-616.

La somme théologique de Saint Thomas d'Aquin en forme de catéchisme pour tous les fidèles. — Paris, Téqui, 1920, et Toulouse, Ed. Privat.

Initiation thomiste, Paris, Téqui, 1921 et Toulouse, Edouard Privat.

Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Téqui; Toulouse, Edouard Privat, 1907 et suiv.

MANDONNET ET DESTREZ, O. P., *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1921.

CHÉNON (Emile), *Le rôle social de l'Eglise*, Paris, Bloud et Gay, 1922, p. 118-121.

GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Réponse à une enquête sur la valeur des lois humaines*, dans *Etudes*, 5 janvier 1926, p. 51-55.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.

PREMIER CHAPITRE

Place de la loi dans la doctrine de saint Thomas.
— Sa raison d'être (page 5).

DEUXIEME CHAPITRE

LA LOI EN GÉNÉRAL.

§ 1^{er}. *Définition* (p. 13). — § 2. *Caractères de la loi*. — I. La loi est une prescription de la raison. — II. La loi a pour fin le bien commun. — III. La loi émane de celui qui gouverne la communauté. — IV. La loi doit être promulguée (p. 13). — § 3. *Division des lois*. — I. Loi éternelle. — II. Loi naturelle. — III. Loi humaine. — IV. Loi divine (p. 20). — § 4. *Effets de la loi*. — I. La loi a pour effet de rendre les hommes bons. — II. La loi a pour fonction de commander, de défendre, de permettre et de punir (p. 24.)

TROISIEME CHAPITRE

LA LOI ÉTERNELLE.

§ 1^{er}. *Caractères de la loi éternelle*. — I. La loi éternelle appartient à la raison. — II. La loi éternelle a pour fin le bien général. — III. La loi éternelle est

faite par le chef compétent. — IV. La loi éternelle est connue de tous les hommes (p. 31). — § 2. *Toute loi dérive de la loi éternelle* (p. 35).

QUATRIEME CHAPITRE

LA LOI NATURELLE.

§ 1^{er} *Ce qu'elle est.* — En quel sens la loi naturelle peut être dite un « habitus » (p. 39). — § *Préceptes de la loi naturelle.* — I. Ils sont multiples, mais peuvent se ramener à un. — II. Dans quelle mesure tous les actes des vertus appartiennent à la loi naturelle (p. 40). — § 3. *Caractères de la loi naturelle.* — I. La loi naturelle est la même pour tous les hommes. — II. La loi naturelle est immuable. — III. La loi naturelle est indélébile (p. 48).

CINQUIEME CHAPITRE

LA LOI HUMAINE.

§ 1^{er}. *La loi humaine en général.* — I. Nécessité. — II. La loi humaine dérive de la loi naturelle. — III. Qualités de la loi humaine. — IV. Division des lois humaines (p. 55). — § 2. *Puissance des lois humaines.* — I. La loi humaine doit se rapporter aux choses générales plutôt qu'aux choses particulières. — II. La loi humaine ne doit pas défendre tous les vices. — III. La loi humaine ne prescrit pas toutes les vertus. — IV. La loi juste oblige en conscience. — V. Qui est soumis à la loi. — VI. Il est parfois permis d'agir contre la lettre de la loi (p. 69). — § 3. *Changement des*

lois humaines. — I. La loi humaine peut changer. — II. La loi ne doit changer qu'en cas de nécessité ou d'utilité évidente. — III. La loi humaine peut être changée par la coutume qui obtient elle-même force de loi. — IV. Les lois humaines admettent la dispense (p. 91).

SIXIEME CHAPITRE

LA LOI DIVINE (p. 103).

SEPTIEME CHAPITRE

APRÈS SAINT THOMAS.

§ 1^{er}. *Jean Capreolus* (p. 110). — § 2. *Saint Antonin* (p. 112). — § 3. *Cajétan* (p. 115). — § 4. *Dominique Bañez* (p. 117). — § 5. *Les Carmes de Salamanque* (p. 119). — § 6. *Suarez* (p. 121).

CONCLUSION (p. 127).

BIBLIOGRAPHIE (p. 135).
